

王国维 一个人的 书房



(清) 王国维 著

近现代享有国际盛誉的国学大师，
用智慧诠释人生的多重境界，
将甲骨文由文字学演进到历史学，
把思想瑰宝留在「一个人的书房」。

中國華僑出版社

鲁迅——

中国有一部《流沙坠简》，印了将有十年了。要谈国学，那才可以算一种研究国学的书。开首有一篇长序，是王国维先生做的，要谈国学，他才可以算一个研究国学的人物。

陈寅恪——

惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。

梁启超——

不独为中国所有而为全球之所有之学人。

郭沫若——

留给我们的是他知识的产物，那好像一座崔嵬的楼阁，在几千年的旧学城垒上，灿然放出了一段异样的光辉。

伯希和——

中国近代之世界学者，惟王国维及陈(陈垣)先生两人。

胡适——

南方史学勤苦而太信古，北方史学能疑古而学问太简陋……能够融南北之长而去其短者，首推王国维与陈垣。

· 鼎力推荐 ·



新浪阅读

天涯读书
ebook.tianya.cn

上架建议：国学·文化

ISBN 978-7-5113-5588-1



9 787511 355881 >

定价：32.80元

王国维

一个人的 书房



(清) 王国维 著

中國華僑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

王国维：一个人的书房 / (清) 王国维著. —北京：中国华侨出版社，2015. 7

ISBN 978-7-5113-5588-1

I. ①王… II. ①王… III. ①王国维 (1877~1927)—文集
IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 170467 号

王国维：一个人的书房

著 者 / (清) 王国维

策划编辑 / 周耿茜

责任编辑 / 文 喆

责任校对 / 孙 丽

封面设计 / 一个人·设计

经 销 / 新华书店

开 本 / 710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张 / 17 字数 / 247 千字

印 刷 / 北京中印联印务有限公司

版 次 / 2016 年 1 月第 1 版 2016 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5113-5588-1

定 价 / 32.80 元

中国华侨出版社 北京市朝阳区静安里 26 号通成达大厦 3 层 邮编：100028

法律顾问：陈鹰律师事务所

编辑部：(010) 64443056 64443979

发行部：(010) 64443051 传真：(010) 64439708

网 址：www.oveaschin.com

E-mail: oveaschin@sina.com

前 言

王国维（1877年12月3日—1927年6月2日），字静安、晚号观堂、谥忠愍。浙江省嘉兴市海宁人。中国近、现代相交时期一位享誉国际的著名学者。他一生治学严谨，贯通中西，在哲学、史学、文学、美学、考古、教育、戏曲等方面造诣深厚，同时在继承中华文化的基础上，进行创新，为后人留下了宝贵的文化遗产和学术遗产。

作为一名学者，在王国维的学术道路上，他视学术如生命，平生只爱钻研学问，无心取悦上流社会，不慕浮华，不贪享乐，以普通人的心态看待自己的学术成就，更不以泰斗的身份对他人颐指气使。他平日里深居简出，与书籍为伴，以粗茶淡饭为乐，虽不善社交，但与缪荃荪、罗振玉、沈曾植等同时代的学术界人士交往甚密，此外还与日本、法国等国外相关

学术人士进行学术交流。可以说，做学问是他生命中至关重要的一部分，他以杰出的贡献，在国内外具有独特的地位，被誉为“中国近三百年来学术的结束人，最近八十年来学术的开创者”。

审视王国维的一生，我们不难发现，他是近代中国最后一位美学和文学思想家。他第一个试图把西方的美学理论和文学理论融入中国的传统美学和文学理论中，使之诞生出新的美学和文学理论体系。从而我们可以得到这样一个信息，他是中国古典美学和古代文学的集大成者，若没有深厚的底蕴，何谈中西美学、文学的碰撞与融合？他的美学和文学思想，自然就开创了中国现代美学和文学理论之先河，又以桥梁的方式横跨在古代和现代之间，对古代美学和文学起到过度的作用。他这种承上启下、继往开来的思想行为，在中国近代史上，没有出现第二人。

王国维一生著作等身，思想深邃，无数文人学者为之仰止。作为后人，我们编辑《王国维：一个人的书房》一方面是为了纪念先生对中国思想、文化等方面的贡献，另一方面是为了启迪读者，让读者通过文字走进王国维的心灵世界，与大师做时空对话，从而提升个人的修养与自身素质。在编辑过程中，分述、讲、品、写、作、抒六大部分，对遴选出的作品进行分类，比如“抒”中，记录王国维所写的诗词，这些诗词虽然短小，但字字如玑珠、句句赛环佩，读之沁人心脾、回味无穷，有绕梁三日之余韵。通过这些诗词，我们不难看出，大师严谨治学的同时，有着丰富的内心世界及细腻的人文情怀。当然，为了尊重这位殿堂级的人物，我们保留了先生生前文章的原貌，比如文章中“[]”，“（）”等符号，以及那个时代所用的文字（文字规范后，现在看来有些字是错别字）和名称。相信您，也会这样对大师保留一份尊重吧，因为他的思想是一道光芒，照亮了每一位真挚而充满爱的心灵！

目 录

C o n t e n t s

第一编 述：诸子学说 / 001

老子之学说 / 002

孔子之学说 / 007

墨子之学说 / 044

列子之学说 / 056

孟子之学说 / 069

荀子之学说 / 073

周秦诸子之名学 / 078

第二编 讲：西方哲学家传 / 085

希腊圣人苏格拉底传 / 086

希腊大哲学家柏拉图传 / 095

希腊大哲学家雅里大德勒传 / 098

德国哲学大家汗德传 / 102

德国哲学大家叔本华传 / 104

德国文化大改革家尼采传 / 107

第三编 品：风骨文章 / 111

屈子文学之精神 / 112

人间词话（定稿六十四则） / 115

《人间词话》（删稿四十九则） / 122

《人间词话》（附录二十九则） / 128

《人间词话》（拾遗十三则） / 133

宋元戏曲考（节选） / 136

《红楼梦》评论 / 152

第四编 写：吾心感言 / 171

教育小言十二则 / 172

教育小言十则 / 176

教育小言十三则 / 179

教育小言十则 / 182

文学小言 / 185

谈艺小言 / 189

读书小言 / 193

第五编 作：序与跋 / 203

自序一 / 204

自序二 / 206

《中国名画集》序 / 207
《待时轩仿古鈐印谱》序 / 209
周之琦鹤塔铭手迹跋 / 209
沈乙庵先生绝笔楹联跋 / 210
沈乙庵先生七十寿序 / 210
郭春榆宫保七十寿序 / 212
《国学丛刊》序 / 214
《殷虚书契考释》序 / 217
《金文编》序 / 218
《流沙坠简》序 / 219
译本《琵琶记》序 / 226
《玉溪生诗年谱会笺》序 / 227
《雪堂校刊群书叙录》序 / 229
宋刊《大唐三藏取经诗话》跋 / 230
聚珍本戴校《水经注》跋 / 231

第六编 抒：闲雅逸趣 / 237

汗德像赞 / 238
叔本华像赞 / 238
题友人三十小像 / 239
咏史二十首 / 240

书古书中故纸 / 242
端居 / 243
游通州湖心亭 / 244
五月二十三夜出阊门驱车至觅渡桥 / 244
六月二十七日宿硖石 / 244
拼飞 / 245
来日二首 / 245
暮春 / 246
平生 / 246
点绛唇 / 246
蝶恋花 / 247
如梦令 / 247
临江仙 / 247
浣溪沙 / 248
采桑子 / 248
鹧鸪天 / 248
浣溪沙 / 249
满庭芳 / 249
玉楼春 / 249
浣溪沙 / 250
青玉案 / 250

减字花木兰 / 250

浣溪沙 / 251

蝶恋花 / 251

鹧鸪天 / 251

点绛唇 / 252

蝶恋花 / 252

少年游 / 252

浣溪沙 / 253

蝶恋花 / 253

蝶恋花 / 253

人月圆·梅 / 254

此君轩记 / 254

墨妙亭记 / 255

二田画顾记 / 256

传书堂记 / 257

库书楼记 / 259

第一编

述：诸子学说

老子之学说

第一章 传及著书

老子名儋，周之太史也，或云楚人。其出盖不可得而详云。江都汪氏中《老子考异》曰：

《史记·孔子世家》云：南宫敬叔与孔子俱“适周问礼，盖见老子云”。《老庄申韩列传》云：“孔子适周，（将）问礼于老子。”（按，老子言行，今见于《曾子问》者凡四，是孔子之所从学者，可信也。）夫助葬而遇日食，（然）且以见星为嫌，止柩以听变，其谨于礼也如是；至其书，则曰：“礼者，忠信之薄而乱之首也。”下殇之葬，称引周召、史佚，共尊信前哲也如是；而其书则曰：“圣人不死，大盗不止。”彼此乖违甚矣！故郑注谓古寿考者之称。黄东发《日钞》亦疑之，而皆无以辅其说。其疑一也。本传云：“老子，楚苦县厉乡曲仁里人也”；又云：“周守藏室之史也。”（按，周室既东，辛有入晋〔《左传》昭二十年〕，司马适秦〔《太史公自序》〕，史角在鲁〔《吕氏春秋·当染》篇〕。）王官之族或流播于四方。列国之产，惟晋悼尝仕于周，其他固无闻焉。况楚之于周，声教中阻，又非鲁郑之比。且古之典籍旧闻，惟在瞽史，其人并世官宿业，羁旅无所置其身。其疑二也。本传又云：“老子，隐君子也。”身为王官，不可谓“隐”。其疑三也。今按《列子》《黄帝》《说符》二篇，凡三载列子与关尹子问答〔答问〕之语，而

列子与郑子阳同时，见于本书。《六国表》：“郑杀其相驷子阳”，在韩列侯二年，上距孔子之没，凡八十二年。关尹子之年世既可考而知，则为关尹著书之老子，其年世亦从可知矣。《文子·精诚》篇引老子曰：“秦楚燕魏之乐[歌]，异传而皆乐。”（按，燕，终春秋之世，不通盟会。）《精诚》篇称：燕自文侯之后，始与冠带之国。文公元年，上距孔子之没，凡百二十六年。老子以“燕”与秦楚魏并称，则老子已及见文公之始强矣。又，魏之建国，上距孔子之没，凡七十五年。而老子以之与三国齿，则老子已及见其侯矣。《列子·杨朱[黄帝]》篇载老子教杨朱事。《杨朱》篇：“禽子曰：‘以子之言问老聃、关尹，则子言当矣；以吾言问大禹墨翟，则吾言当矣。’然则朱固老子之弟子也。子云：‘端木叔者，子贡之世也。’又云：‘其死也，无瘞埋之资。’又云：‘禽滑厘曰：‘端木叔狂人也，辱其祖矣！’”“段干生曰：‘端木叔达人也，德过其祖矣！’”朱为老子之弟子，而及见子贡之孙之死，则朱所师之老子不得与孔子同时也。《说葬[苑]·政理》篇：“杨朱见梁王，言治天下如运诸掌。”梁之称王，自惠王始。惠王元年，上距孔子之没，凡百十八年，杨朱已及见其王，则朱所师事之老子，其年世可知矣……由是言之，孔子所问礼者，聃也。其人为周守藏室之史，言与行，则《曾子问》所载者是也。周太史儋见《秦献奎本纪》，在献公十一年，去魏文侯之没十三年。而老子之子宗为魏将，封于段干。《魏世家》：安厘王四年，魏将段干子请予秦南阳以和。《国策》：华阳（军）之战，魏不胜秦。明年，将使段干崇割地而讲。《六国表》：秦昭王三十四年，白起击魏华阳军。（按，是时上距孔子之卒凡二百二[一]十年。）则为儋之子无疑。而言道德之意五千（余）言者，儋也。其入秦见献公，即去周至关之事。本传云：“或曰，儋即老子”，其言黠矣。至孔子称老莱子，今见于太傅礼《卫将军文子》篇。《史记·仲尼弟子列传》亦载其说，而所云“贫而乐”者与“隐君子”之文正合。老莱子之为楚人，又见《汉书·艺文志》，盖即“苦县厉乡曲仁里”人（按，此字衍）也。而老儋[聃]之为楚人，则又因老莱子而误。故本传：老子语孔子：“去子之骄色[气]与多欲，恣心[色]与淫志”，而《庄子·外物》篇则曰：老莱子谓孔子：“去汝躬矜与汝容

知。”《国策》载老莱子教孔子语，《孔丛子·抗志》篇以为老莱子语子思，而《说苑·敬慎》篇则以为常枞教老子。然则老莱子之称老子（也）旧矣。实则三人不相蒙也。若《庄子》载老聃之言，率原于道德之意，而《天道》篇载“孔子西藏书于周室”，尤误后人。“寓言十九”，固已自揭之矣。

其与汪氏之说相反对者，则有仪征阮氏（元）之说，谓老子本深于礼，以《曾子问》及《史记》“孔子问礼”观之，可知。其所以厌弃礼法者，则由暮年心理上之反动而然耳。此说虽属可通，然出于想象，不如汪氏之说之本于事实，为不可动也。

老子之书分上下二卷。自思想上观之，则此种思想，经列子、庄子，一用于韩非，而再行于汉初，故其书之为古书，无可疑也。自文字上观之：（一）以书中多叶韵，足证其为古书；（二）以其并称“仁义”，似属孟子以后之作。然据《大戴记》《左传》，则曾子、左邱明已说“仁义”，不自孟子始。老子之生年距曾子、左邱明不远，则其兼称“仁义”，固其所也。又，此书文体简短纯一，为后人所插入者甚少，其为战国初期之书，当无疑义也。

第二章 形而上学

孔子于《论语》二十篇中，无一语及于形而上学者，其所谓“天”不过用通俗之语。墨子之称“天志”，亦不过欲巩固道德政治之根柢耳，其“天”与“鬼”之说，未足精密谓之形而上学也。其说宇宙之根本为何物者，始于老子。其言曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰“道”。（《老子》二十五章）

道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。（四章）

此于现在之宇宙外，进而求宇宙之根本，而谓之曰“道”。是乃孔墨二家之所无，而我中国真正之哲学，不可云不始于老子也。而试问此宇宙之根本之性质

如何？老子答之曰：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。（二十一章）

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常。（十六章）

以此观之，则老子之所（谓）“道”：惚也，恍也，虚也，静也，皆消极的性质，而不能以现在世界之积极的性质形容之。而恍惚虚静之道，非但宇宙万物之根本，又一切道德政治之根本也。曰：

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之，一也。（第三十九章）

第三章 伦理政治论

宇宙万物无不相对者：天与地对，日与月对，寒与暑对，人与物对，皆相对的也。道者，宇宙万物之根本，无一物足与之相对者，故绝对的也。此老子所以称道为“一”者也。不独宇宙万物而已，人事亦然：有恶斯有善，有丑斯有美。故曰：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。（第三十八章）

又曰：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。（第二章）

又曰：

大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣。（第十八章）

又曰：

唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去何若？（第二十章）

故道德政治上之理想，在超绝自然界及人事界之相对，而反于道之绝对。故曰：

绝圣弃智，民利百倍。绝仁去义，民复孝慈。绝巧去利，盗贼无有。

此三者以为文不足。故令有所属。见素抱朴。少私寡欲。（第十九章）

又曰：

不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱。

（第三章）

其论有道者之极致，曰：

众人熙熙，（如享太牢），如登春台。我独泊兮其未兆。如婴儿之未孩。儻儻兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！众人昭昭，我独昏昏。众人察察，我独闷闷。澹兮其若海。飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。（第二十章）

若人人之道德达此境界，则天下大治。曰：

小国寡民。使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（第八十章）

此老子政治上之理想也。其道德政治上之理论，不问其是否〔非〕如何，甚为高尚。然及其论处世治国之术也，则又入于权诈，而往往与其根本主义相矛盾。其论处世术也，曰：

坚强者死之徒，柔弱生之徒。（第七十六章）

其论治国也，曰：

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。

（第三十六章）

又曰：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国国之贼，不以智治国国之福。（第六十五章）

又曰：

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。（第五十七章）

程伊川谓：“老子书，其言自不相入处，如冰炭。其初意欲谈道之极元妙处，后来却做人权诈上去。”可谓知言者矣。

（刊于1906年4月《教育世界》122号）

孔子之学说

叙论

伦理学者，就人之行为以研究道德之观念、道德之判断等之一学科也。为人间立标准、定价值，命令之、禁止之，以求意志之轨范，以知人间究竟之目的，即如何而可至最善之域是也。故此学乃研究道德之学理者，知的而非实践的也。知与实行有别，知学理者不必能实践之，不知学理者或能实践之。盖以学理为知，实践关于意志故也。伦理学与实践道德之殊别如此。然善云伦理学纯为知的，故不能实践，是语亦未免太过。何则？由纯正之智识，知完全之学理，则可为实行之指导，达所欲至之目的地，其裨益岂浅鲜哉？故学理与实践当相伴而不相离，实践之先不可不研究学理也。

泰西之伦理，皆出自科学，惟骛理论，不问实行之如何。泰东之伦理，则重修德之实行，不问理论之如何。此为实行的，彼为思辨的也。是由于东西地理及人种关系之异，又其道德思想之根本与道德的生活之状态亦异，故有此差别也。夫中国一切学问中，实以伦理学为最重，而其伦理学又倾向于实践，故理论之一面不免索莫。然吾人欲就东洋伦理根本之儒教，完全第一流之道德家孔子之说，于知识上研究之，亦非全不可能也。然儒家之伦理说以行为主，即最实践者，故欲以科学之方法研究之，自极困难。但欲为此种研究，不得不先述中国先秦之两大

思潮焉。

周末时之两大思潮，可分为南北二派。北派气局雄大，意志强健，不偏于理论而专为实行。南派反之，气象幽玄，理想高超，不涉于实践而专为思辨。是盖地理之影响使然也。今吾人欲求其例，则于楚人有老子，思辨之代表也；于鲁人有孔子，实践之代表也。孔子之思想，社会的也；老子之思想，非社会的也。老子离现实而论自然之大道，彼之“道”超于相对之域而绝对不变，虽存于客观，然无得而名之。老子以此“道”为宇宙一切万象之根本原理。故其思辨也，使一切之现象界皆为于相对的矛盾的之物而反转之。如“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“知其荣，守其辱”；或云“有”，或云“无”，或云“盈”，或云“虚”，或云“强”，或云“弱”：皆为相对之矛盾观念，常保消极以预想积极者也。故其伦理及政治思想专为消极主义，慕太古敦朴之政，而任人性之自然，以恬淡而无为为善。若自其厌世的立脚地观之，则由激于周季之时势，愤而作此激越非社会的之言者也。孔子则反之，综合尧舜三代先王之道而组织之，即欲依客观之礼以经纶社会也。至其根本原理则信天命，白天道绎之而得“仁”，即从“天人合一”观以立人间行为之规矩准绳。故孔子者北方雄健之意志家也，老子者南方幽玄之理想家也。

继彼幽玄之理想者为列子，列子之后有庄子。发挥此雄健之意志者有子思、孟子、荀子。要之，儒与道之两大分派，对立于先秦之时，而传其两大思潮于后世。此外尚有墨翟唱“兼爱”功利之说，似儒家；杨朱唱利己快乐说，似道家；鹖冠子为折衷派；韩非子为法家等。诸子百家之说，纵横如云，灿然如星，周末之文华极一时之炳耀。是盖因成周封建政体之坏颓，唤起各人思想界之自由，洵可谓之为希世之壮观也！

老庄之说通行于两汉，至魏晋而大盛，其弊流于清谈，以任放旷达自喜，或作为神仙说，经六朝至唐时复大盛，至追谥老子为太上玄元皇帝。然而当汉之末也，佛教侵入，经三国至六朝之际，至于梁而最盛。其势力之伟大渐驾儒道而上之。入隋，遂有唱三教一致论者。其后复大盛于唐，经宋元明至今焉。

儒教因汉武帝之奖励，出董仲舒，而继先秦之思潮，回复秦火之厄。至西汉之末有扬雄者，合儒与道，立一家言。六朝之际，儒为佛老所抑。至隋有王通，用之作策论。有唐一代，唯韩愈一人维持之。经五代至宋，复勃然而兴，几有凌先秦儒家而上之之势。即北宋时二程子唱“性命穷理”说，南宋时经朱子手而大成，作“理气”论。同时有陆象山之“心即理”说。入明，而为王阳明之“知行合一”说。其后至国朝，考证学大行。故中国亘古今而有最大势力者，实为儒教。国家亦历代采用之。何则？儒教贵实践躬行，而以养成完全之道德政治家为目的，而有所为之人才亦皆笼罩于此中故也。

孔子者，“述而不作，信而好古”，实践躬行之学者也。上至三皇五帝，下至夏殷周诸圣贤之学说，无不集合而组织之，以大成儒教；其圆满之德如春，深渊之智如海。又多才艺，至其感化力之伟大，人格之完全，古今东西，未见其比。其说主好古、实践，故欲研究之者，当先研究夫子所研究之《诗》、《书》、《易》、《礼》等古书，及夫子之遗书《大学》、《论语》、《孝经》，子思之《中庸》，孟子之书等，以考察其说。夫子晚年所最研钻者为《易》，读之“韦编三绝”。虽有谓《易·十翼》非孔子之作者，然余欲述孔子之形而上学，姑引用而论断之。

第一章 天道及天命

儒家“天道”、“天命”之天之观念，其意义有数种，今分之为有形之天、无象之天二者，更分无象之天（为）主宰之天、自然之理法、宇宙之本原及命四者。“天道”云者，乃自然理法宇宙本原之活泼流行之原动力也；“命”者，则其实现以分诸人者也。

第一节 有形之天

苍苍者天，茫茫者天，悠悠者天，无涯无际，日月星辰森然罗列，以运行焉，以代谢焉。岳岳者地，漠漠者地，草木繁荣，禽兽滋殖，其广也载华岳而不重，其厚也振河海而不泄。天地上下之间，风霜雨露，一阴一阳以为消长，一寒

一暑以为往来，参差交错，变化而无穷者，是形体之天也。

《诗》曰：“悠悠苍天”，“彼苍者天”，“谓天盖高，不敢不跼；谓地盖厚，不敢不蹐”，“倬彼云汉，昭回于天”，“鸛飞戾天”等。

《论语》：“巍巍乎唯天为大。”《易》上《象》传：“日月丽乎天。”下《象》：“日月得天而能久照。”《系辞》：“天尊地卑，乾坤定矣。”“在天成象，在地成形。”

是皆言形体之天也。

第二节 无象之天

一、主宰之天

前所言有形之天，惟为形体者；今所言无象之天，则为思索者，故最不可不研究之。

主宰者，谓一神灵之物，管理命令一切万物之义也。如上帝、皇天、神、造物主等，皆为神秘不可知者也。

当太古蒙昧之时，人人概为感想的，而智识尚未发达。故现象界有变化，见风雨、电雷、日月蚀、星异、地震等时，忽生恐惧之念，遂以为天有一种人间以上之不可思议之灵力，因畏之敬之，至欲避之。其弊遂陷怪诞迷罔，至惴惴然以礼拜形体。盖知天之神秘，实自天地之形体始。故古人之神秘感想，至此遂将无象之主宰力，与形体同一视之，此所以崇拜形体之天者也。无论何国之民，其原始时代莫不如是。今吾先论天之观念，然后再论自然之理法、宇宙之本原等。主宰之天之证如左：

《书经·益稷》：“禹曰：‘安止汝，惟几惟康，其弼直，惟动丕应僉志，以昭受上帝，天其申命用休’。”

又，《秦〔泰〕誓》：“惟天地，万物父母。”

又，“敢用玄牡，敢昭于上天神后。”

《大〔太〕甲》：“先王顾谳天之明命，以承上下神祇，社稷宗庙。”

又，“皇天眷佑有商，使嗣王克终厥德。”

《金縢》：“秋，大熟，未获，天大雷电以风，禾则尽偃，大木斯拔，邦人大恐。”

《易》：“自天佑之，吉，无不利。”

主宰之例证甚多，散见于《书》《易》等古书中。至有灵感想之天，则散见于《尚书》中。自然理〔法〕之天，则尤多见于《周易》中。

孔子对是等感想的感念，于知识上思惟之，此孔子伦理说之渊源，且其观念之所以高远者也。

二、自然之理法与宇宙之本原

浩浩乎无涯无际之天地间，气化生生流行不息，一切之现象界，皆被时间空间之二形式，与原因结果之律此三者所管理者也。

时间者，谓统一切现象之变化，而一切现象于其中，自一状态而变为他状态，能无限分截之延长之之谓也。空间者，谓一切现象物于其中，常在及继在且俱在者，亦可以无限分截之延长之。至是二者之异，则空间为俱在，时间唯继起。今若唯有时间而无空间，则物之俱在，决不得证明之。何则？盖空间离俱在，即不能存在；既无俱在，则无常在、继在之理；常在、继在而不存在，则无充塞时间中之物，故时间自身亦不能自进行经过也。若反之，唯有空间而无时间，则物之继起，决不能证明之。既无继起，则物之俱在不得而知之。何则？盖客观之常在，对于俱在之中之变化而言之，即与继在俱在相对者也。因继起之变化，乃知常在之不变化；因常在之不变化，乃知继起之变化。无继起之变化，即不能知常在之不变化；无常在之不变化，则不能知继起之变化。要知此二者，吾人自思想上之论理见之，见虽相同一，然若继起之时间既消灭，则物象变化之思想亦消灭，现象界毕竟归于虚无。空间不能据自身证其俱在也。故时间之继起，空间之俱在，其特性虽大相异，然皆不能相离，若相分离，则现象界之事尽虚无迷妄，遂不可解。故知两者之相关，直不可须臾离也。此两者合而为一，即为吾人之悟性，以应用原因结果之律，是彼叔本华氏之卓论也。吾人今当更进一步，

以考察因果律之如何。

在客观界经验之实体，呈错综之状态。其状态决非始终不动者，而或生或灭，彼等因其生灭之状态相联络，不问如何，必无有单独自存者。盖彼等悉因其前后之事实，以受规定，互相倚赖。今若于客观界中生一状态，则先之者必有他状态，然后新状态始生。又若其前之状态尚存，则次生之新状态必不能起。此新旧相继之现象，是曰继起。故此等状态，因继续而生者，皆有相互之关系。其始生之状态，吾人名之曰“原因”，后起者名之曰“结果”。故结果者决不能存在于其生来以前，纯然为一新状态。盖结果之名，即由此前之原因而始生。故结果之生，变化也。所谓结果原因之规律者，则即关于此变化之规则，即所以管理之之理法也。此律之唯一应用之范围，唯在变化。此而有一结果，则已示变化之存在；此而有一变化，则已示原因。而凡一切原因，又不可无共于其原因之原因，盖于时间继起之原因结果，相连续而发生，是谓之连锁。

既如上说，则因果律者，乃一状态变而为他状态时必然之理法也。因时间上之异，而名前者为原因，后者为结果。而吾人当论自然之理法之天道时，所得于叔本华氏者，岂浅鲜哉！

夫一切之生灭变化恍惚无常者，皆吾人经验之客观现象界所在之状态也。因果律之继起存在，虽前已详言之，然而因果律虽为行于现象界之法，然应用此律之原理究如何乎？康德氏之说曰：吾人之知识，惟存于现象界中，不能入本体界也。彼于《纯理二律相背论》中云：宇宙不可无第一原因，又第一原因非实在。盖一论现象界，而一预想现象界以外之物者也。叔本华氏之意与之同，以为无第一原因。然叔氏谓存于现象界之变化外者，尚有“物质”与“物力”。物质者，为一切变化发生之根本，不为变化所侵，不增不减者也。物力者，已不变化，而能使一切变化，不增不减者也。是二者超然于时间空间以外。此外，叔氏又说世界之本体之“意志”是盲目的冲动，而使现象界发现之根本力，又超绝时间、空间、因果律，而为绝对无差别之物也。要之，物质与物力乃生原因结果之原子，而意志则统一切万有，而使之发现之大活力，即世界之本体也。

孔子亦以宇宙间一切现象，自时间、空间、因果律三者规定之，是实千古之卓识，而与叔本华氏稍相合也。

仰视茫茫之宇宙，则见一切之现象界，皆以一定不易之法则行于其间。如日月之代谢，尽夜之昼迁，四时之推移，风雨霜露云雾雷电等皆然也。又如禽兽虫鱼草木人类等之有雌雄二性者，无一非相对的法则之消长。是法则即《易》所云之“阴阳二气”。阴阳二气进动，则于时间中生万物；其静止也，则于空间中见物象。自其进动之方面，即自时间上观之，时必不可无变化，是即因果律之所由生也。故孔子以一切现象世界为阴阳二气之流行，即阳动而阴静，以为盈虚消长，新陈代谢，变化无穷，因果律即自行于其中。统括是等之原理，即为“天道”即“理”。“理”为充满宇宙之生生活泼的本原，超绝一切之现象界，而管理流行于一切现象间之阴阳二气等，而亘永久而不变不灭者也。若自流行于一切之现象界观之，是名“天道”，即自然之理法。自其超绝一切现象界，统括管理此等之力观之，即名“天理”，即宇宙之本原。故《易》曰：

“易有太极，是生两仪，两仪生四象。”《象》辞曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天，云行雨施，品物流形。”

“天行健，君子以自强不息。”

“一阴一阳之谓道。”

“生生之谓易。”

“太极”谓无差别的始原也。“乾元”谓天之原理。“云行雨施”，“一阴一阳”，“生生”等，谓之自然。所谓“天行健”者，合自然之理法与宇宙之本原相言之也。又《论语》曰：

逝者如斯夫，不舍昼夜！

言自然之理法生生而无间也。

《论语》：“子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！’”（按，《阳货》）《礼记·哀公问》：“哀公曰：‘敢问君子何贵乎天道也？’孔子曰：‘贵其不已，如日月东西相从而不已也，是天道

也。无为而成，是天道也。已成而明，是天道也。”

是等皆言自然与原理者也。

《中庸》：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

子思自孔子之说出，故更进一步，以“诚”为宇宙万有之根本的原理，而宇宙之万有则自此本体所发现之现象也。万有从本体发现为“高明”“博厚”二形式。高明为天，有继起性，即时间的也。博厚为地，有延长性，即空间的也。合而为一，则无限无穷，经“悠久”而不已。

今以《易》理、叔本华氏之说互相比较，则其原理虽大有径庭，然叔氏之物质、物力与《易》之阴阳二气，皆使物变化之本质或动力，在其变化以外，则二者之说相似也。此外，因果律为伴一切变化之法则，故有变化即有因果律。孔子虽不说此，然儒之“天理”，子思之“诚”，叔本华之“意志”，皆为宇宙之本原，发现万有之一大活动力，固不甚相异也。

若夫老子之“道”为“恍兮惚兮”、“窈兮冥兮”，绝对的自然之道，与斯披诺若之一元的“理”相似。若自彼所云“有物浑成，先天地生”观之，则万物开发之本体，皆恒久不变者。故曰“名”，无可名。“无名，天地之始；有名，万物之母”也。何则？若云“无”，则已与“有”相对，故曰此道无可名，而静寂自然，绝对无差别的也。一切之规定皆法此静寂自然之化。《易》哲理反之，以“生生”为活泼进动的，一切之人间行为则之，是实其大异之所存也。

以上自然之理法皆依据于《易》者。是书孔子尝极力研究之，故得视为夫子之思想。然孔子为实践躬行者，故据最可凭信之《论语》观之，则可以明道德为人之先天的自然。故于下“有命说”中当引《论语》为证。

三、有命说

于上章既略论孔子以前之“天”之观念，孔子于《易》，但言“天道”，但其在本人性之自然以立“人道”，故略说人道之本源之天道耳。故《论语》曰：“子罕言利，与命，与仁。”又曰：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”则其置

重人道，而不详言高远之天道可知。“命”者何？自然之理之实现，而分配于人之运命也。孔子以此“命”为知的，情的。“知的”务主言自然之理，“情的”兼理法与主宰而言之。二者易混，欲详细别之。至难也。今引二三例以示其别。

《论语·为政》：“四十而不惑，五十而知天命。”《尧曰》：“不知命，无以为君子也。”

《里仁》：“朝闻道，夕死可矣。”

观此诸说，则命由于智识，而为自然之理也。（是言道德观念之本原为天，而天即自然也。）又从情上观之如左：

《论语·雍也》：“伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：‘亡之！命矣夫！’”

《先进》：“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”

《宪问》：“公伯寮想子路于季孙”节：“道之将行也与，命也！道之将废也与，命也！公伯寮其如命何！”

《雍也》：“子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”

《述而》：“天生德于予，桓魋其如予何！”

《子罕》：“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎！天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也！天之未丧斯文也，匡人其如予何！’”

《八佾》：“获罪于天，无所祷也。”

《季氏》：“君子畏天命，小人不畏天命。”

此等其中皆含有感激悲愤之意，故知为情也。然元本为理，而发为情，故决非迷妄的感想。征彼之“不语怪力乱神”，则孔子之遵道理明矣。但信念本为感情的，故在自然之理法中，亦与主宰的之思想相混同。

盖孔子由知，究理，依情，立信念。既立之后，以刚健之意志守之，即“知”“情”“意”融和，以为安心立命之地，以达“仁”之观念。盖“仁”与“天”即“理”，同为一物。故孔子既合理与情，即知道，知体道，又信之以刚健之意志，保持行动之，是以于人间之运命，死生穷达吉凶祸福等，漠然视之，无

忧无惧，悠然安之，唯道是从，利害得丧，不能撓其心，不能夺其志。是即儒教之观念所以高洁远大，东洋之伦理之所以美备也。

《论语·雍也》：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”

又

《里仁》：“富与贵，是人所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”

《述而》：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”

《学而》：“子贡曰：‘贫而无谄，富而无骄，何如？’子曰：‘可也，未若贫而乐，富而好礼者也。’”

《里仁》：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”

《述而》：“子曰：‘饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。’”

《子罕》：“岁寒然后知松柏之后凋也。”

《颜渊》：“爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。”

《子路》：“子曰：‘不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！’”

不为显荣利达所束缚，知斯道，安斯道，乐天知命，故其胸襟如光风霁月，其德行则圆满潇洒也。

要之，理想与实际，往往冲突齟齬，而人间之运命，又有善恶。故人言善人不必得幸福之运命，恶人不必得悲惨之运命，行德者不必得福，不德者不必罹祸。实亦不然。须视其时代境遇如何，不能一定也。如孔孟之坎坷穷厄，苏格拉底、基督之惨死，颜渊之夭，盗跖之寿，始皇之暴戾，曹孟德司马昭之逆，克林威尔之悖理，或如楠正成，或如足利尊氏等，征诸古今之例，有大德之人尝悲惨，大不德之人常侥幸，成败利达 [钝]，洵不可以一定也哉！

人本来有自由意志，故人间之运命，皆因人为之如何而如何耳。盖运命者，皆因其时代之趋潮，其人之门阀、境地、才识、技俩等以为变迁者也。若时有大豪杰出，虽能自造运命，然自然之因果律常干涉之，终至不得伸张其自由意志。

也。盖有一原因，必有一结果，一结果后，或为他原因而复生他结果。故社会之事，复杂错综，个人之力终不得受一制限。故前所述时代、身干、境地、才识等数者相一致，则得幸运。若此中有不一致之处，则不免于不幸。是实运命之所以不定者也。故于某度意志得以自由，至此以上，亦不得不遵自然之理法。故孔子欲遵道理，即顺自然之理法，实行吾意志之可成则为善，不可能则守其分，可以进则进，可以退则退，可以行则行，可以止则止，可以取则取，可以合则合，一切如道理而行之。此孔子之“任天主义”也。

盖孔子明知道德为善，遵之行之，人人必受幸福。然世有盛衰，社会有污隆，行道德者不必获福，故依道德以立命安心。此孔子所以执“自由意志说”与“宿命论”之中庸，即所谓“有命说”是也。

自由意志论者，以人间意志本自由，不受如运命之规定之限制，唯由人力主张之者也。宿命论反之，以宇宙万物一切皆天之所命，而皆受其限制，虽人间之意志，决不能自由。人间之运命既定于先天，而人力之所无如何者也，故不如各安其分。是最极端之说，而与今日进化之理法决不相容者也。若一切从宿命说，则流于保守退步，志气萎靡，遂不能转其境地。《论语》：子夏谕司马牛曰：“商闻之：死生有命，富贵在天”，往往有解为极端之宿命说者，然是决非孔子之意。顺当生之道而生，顺当死之道而死，是自然也。顺道而得富贵则善，不得则从吾所好而安命，是亦自然也。孔子之有命说，当如此解。然若从宿命说，死生既于先天中定之，富贵亦从先天中定之，毕竟后天之人力归于无用，不得不陷于萎靡也。

人间自由意志论，虽为今日最有力之进取的说，但失之极端，亦非无弊也。其弊则以意志能自由，为善亦能自由，为恶亦自由。故至争名趋势以陷于变诈虚妄，而不能安于吾之素位，齷齪卑鄙，逐世之潮流以为浮沉，是洵不知自己之力欲造运命而却漂没于世之潮流者，故青年血气之人，不可不反省也。

比较前所言，则孔子之说，既非极端之宿命说，亦非极端之自由说，盖居于此二者之间，尽吾人力，即顺自然理法之道以行动云为者也。即可进则进，若不

能则已，安吾素以乐吾道，极平和之说也。然而后世腐儒等，不能知生生的进化，唯以保守的解释之，亦非夫子之旨也。

不知儒教有一种之功名的活气。《论语》云：“去仁，恶乎成名？”又云：“君子疾没世而名不称焉。”据此即足以知彼现实功名的之意志矣。

要之，孔子之命，即任天主义。深信自然之理，养绝对之观念，遵一切道理之动静，不问死生、穷达、荣枯、盛衰等，纯反于愤愤之功利快乐主义，故于道德实践上大有价值也。

第三节 “天人合一”与“仁”

吾人于前章既略解“天”之观念，自《易》之哲学说，明自然之理法，今当述“天人合一”与“仁”之观念。

据《易》之说，则基天地之二大法则，以立人道，而说仁义之道德律。

《说卦》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之。”

又，

《系辞》：“《易》之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。”

由是等观之，仁配阴柔，义合阳刚，准据天地之自然的法则以立人道，即仁义。然从此说，则仁义毕竟为客观的、他律的。故当更进一步如左。

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。

阴阳为天地间自然流行之气，化万物成其性，在人则成男女性，自然有道德的性故。

《序卦》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”

即言从自然之作用以生成道德，而为客观之次序。

《系辞》：“天地设位，而易行乎其中矣，成性存存，道义之门。”

又，

《说卦》：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

《文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且不违，而况于人乎？况于鬼神乎？”

天地间自然之气化流行，生生化化，行于其间，成自然之性。性之根原即天。究理则知性，知性即知天，是为宋儒性命穷理说之渊源。天人合其德，至此成所谓《易》之“天人合一”观。今再进一步，论他书中之合一观。

《诗》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好此懿德。”

《中庸》：“天之生物，必因其材而笃焉。”

又，

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。‘诚’者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。‘诚之’者，择善而固执之者也。”

《诗》言德性为先天的。《中庸》之“诚”即天人合一之观念，而宇宙之根本的活动力也。子思演绎之曰：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

又，

“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚为能尽其性；能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

吾人之道德性自先天有之，决非后天者也。故宇宙之根本原理之纯〔绝〕对的“诚”，能合天人为一。天道流行而成人性，人性生仁义。仁义在客观则为法则，在主观则为吾性情。故性归于天，与理相合。天道即诚，生生不息，宇宙之本体也。至此儒教之天人合一观始大成。吾人从此可得见仁之观念矣。

《系辞》：“天地之大德曰生。”

又，

“生生之谓易。”

夫“仁”为平等、圆满、生生、绝对的之观念。自客观的观之，即为天道，即自然理也，实在也。自主观的解之，即具于吾性中者也。其解虽有异，至究竟则必须此两者合而为一，始能至无差别绝对之域。故仁之观念为生生的理，普遍于万物，不能为之立定义也。

《论语》：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”

言自然的即无意识的理法之活动也。又云：

吾道一以贯之。

融合天人，以“仁”贯之。其欲达之之方法则为“忠恕”。忠尽我心，恕及于人之道，是为社会的仁之发现。能超然解脱、悠然乐者，即得达此仁之理想之人，安心立命之地，皆自此理想把持之。

《论语》：“‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七八人，浴乎沂，风乎舞雩。咏而归。’夫子喟然叹曰：‘吾与点也！’”

顺应自然之理法，笃信天命，不为利害所乱，无窒无碍，绰绰裕裕，浑然圆满，其言如春风和气。吾人至此，能不言夫子“仁”之观念为最高尚远大者乎！

孔子知致物格，经五十年而后始“知天命”，以达此绝对的“仁”之观念。抑绝对者，何谓也？绝对云者，超乎相对或差别之境，以抵不变不灭之域，必无我自然，始能至之。此理想的天，即仁之观念。达此境地时，中心浩瀚，无所为而行者（无）不合于道。

《子罕》：“颜渊喟然叹曰：‘仰之弥高，钻之弥坚，嗜之在前，忽焉在后。’‘欲罢不能，既竭吾才，如有所立，卓尔，虽欲从之，末由也已！’”

《述而》：“子谓颜渊曰：‘用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！’”

其理想之高远，能因用合行藏之时，权变自在，斯可谓智德圆满无碍，而行为亦无凝滞也矣。孟子曰：“可欲之谓善，有诸于己者之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之（之）谓神”，即是也。

以上综合主宰、自然本原等天之观念，与天人合一，与仁之观念言之。而孔子之形而上学根本观念既终，今更进一步，而于下章论孔子之伦理说。

第二章 道德之标准

第一节 社会之仁

人之生于此世也，各依其目的而动。惟其目的有大小，小者为大者所包括，大者又为更大者所包，由此递进，其究竟之目的果何在乎？

人本社交的动物，自有道德的本性，与其他互相倚赖关系以立社会，故其行亦互有影响。自己意志受社会意志之制裁，以生个人与社会、社会与国家、君臣父子夫妇长幼朋友男女贵贱亲疏等错杂之关系。于是遂有道德律以规定人间之行为，而达正确圆满之目的地者，惟道德能之。行为之合于道德则善，反于道德则恶。故人间究竟之目的，在据纯正之道理，而修德以为一完全之人。既为完全之人，则又当己立立人，己达达人，人己并立，而求圆满之幸福。所谓人生之目的不过如是而已。

就人间行为之判断，于西洋有动机论、结果论二派。动机论者，行为之善惟在动机之纯正耳，结果之如何，非所顾也。结果论者，日日行为之结果善，则其行为亦善，动机之如何，可不问也。前者为直觉派，后者为功利派。儒学直觉派也。然自今日之伦理学上观之，则前二说皆有所偏倚，即非动机、结果二者皆善，不足为完全无缺之行为。然东洋之伦理说，惟取动机不顾结果之处亦不少，如“杀身成仁”等是也。

孔子自天之观念演绎而得“仁”，以达平等圆满绝对无差别之理想为终极之目的。至其绝对的仁，则非聪明睿知之圣人，不易达此境。欲进此境，必先实践社会的仁。社会的仁，忠恕是也。故欲进绝对之境，不可不自差别之境进也。故仁自其内包观之，则为心之德，而包括一切诸德；然自其外延观之，则抽象的概念而普通〔遍〕的形式也。此形式虽不变，其内容则因时与处而殊。故自特别观

之，则名特别之仁；自普遍观之，则名普遍之仁。普遍之仁，为平等之观念，包括其他之礼义智信等。特别之仁为特别的狭义之仁，如“智仁勇”之仁是也。仁于主观，则为吾性情；仁于客观，则发现于社会，为礼义之法则。

一、普遍（之仁）

普遍之仁乃博大之观念为之，如忠恕，如博爱等，有总括社会广泛之意义，而礼义智孝弟忠信等皆包于此中。当其实现于社会上，则为礼为义为智为孝为弟为忠为信，仁之别也。曰孝曰弟者，事吾父兄尊长之仁也；曰忠曰信者，社交之仁。故爱先自吾家族以及他家族。观《论语》言孝弟“为仁之本”，可知即其根本自亲以及疏之义也。此仁之差别义也。

《中庸》曰：“天下之达道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。知仁勇三者，天下之达德也。所以行之者一也。”

是为孔子所述之五伦，曰：君臣之义、父子之亲、夫妇之礼、昆弟之序、朋友之信。知此五者，所谓“知”也；知此五者而体之，“仁”也；体此五者而行之，“勇”也。此五者又为仁义礼智信之五常。是等尽为仁之内容，而自其差别的方面观之。若普遍之仁则总括是等一切者也。

《论语·里仁》：“‘吾道一以贯之。’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”

又，

《雍也》：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”

《卫灵公》：“子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”

《颜渊》：“子曰：爱人。”

《学而》：“泛爱众，而亲仁。”

《公冶长》：“子曰：‘老者安之，朋友信之，信少老〔者〕怀之。’”

是皆说普遍之仁者也。

要之，孔子仁之观念，若自普遍言之，则为高远之理想；若自实际言之，则为有义礼智孝弟忠信等之别，以为应用之具。故能全达此等之义礼智孝弟忠信

等，即为普遍之仁。

至达仁之法则，孔子因弟子之才力而作种种之说。于颜渊，则为“克己复礼”；仲弓，则曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨”等；司马牛，则曰：“‘仁者其言也切。’曰：‘其言也切，斯谓之仁已乎？’子曰：‘为之难，言之得无切乎！’”樊迟，则曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”皆自其人与时地而变化者。由是观之，则仁之内容毕竟非可一定言之明矣。故“子曰：可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”

或人以孔子之仁爱，似英国之“爱他”说，是语吾人尚不可全以为然。如彼英人阿当斯密斯氏之“同情”，哈提孙氏之“情操”，巴特拉氏之“良心”说等，均视为“爱他”之根原出于天性，遂以此为行为之标准，与孟子之“良心”说稍相类似。然孔子不明言人性之善恶，其仁之观念则从高大之天之观念出，其爱又复如前章所述，因普遍而生差别。故其根柢上已大相异。惟孔子重感情之处稍与彼说相似。今若必欲论孔子，则孔子为唱理性之直觉论者，自其克己严肃处观之，实与希腊斯特亚学派及德之康德之说有所符合。盖孔子之说为合乎情、入乎理之圆满说也，其伦理之价值即在于此。

二、特别之仁

即狭义之仁论，达普遍之一部，或普遍之仁之方法者。如：

《论语·宪问》：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”又“仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”

《雍也》：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”

《中庸》：“知仁勇三者，天下之达德也。”

等将知仁勇分为三者，各相对立，则非“普遍”可知。其言仁者安静，知者流动，勇者敢为，已异其用。故自知仁由知、行仁由勇观之，则仁究不属于知勇二者，故自差别之方面狭义解说之，为特别仁。

三、至善

孔子大理想之仁，非容易达之。欲达之者，宜先自卑近之差别渐进；欲自卑

近渐进，当就个人之行为判别善恶；判别善恶，在致知格物。

《大学》曰：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”又：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”

就致知格物而言之，朱子曰：“欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到也，而吾心之全体大用无不明矣。此之谓格物，此之谓知之至也。”是二者谓心有知悉万里之灵能，即理性，故穷客观的之物理，以扩大其知，以判别善恶。王阳明曰：“致知者，致吾良知之所知。格物者，就吾意所发之事物，去其不正，而归于正。诚意者，良知与意念相一也。”要之，王阳明确良知判断善恶，纯为主观的；朱熹穷客观的物理以扩吾理性而判断善恶；即一行而一知，一简易而一繁衍是也。故各持一理，一基良心，一唱理性，是以其说之分离而不相入也。

从孔子之重行贵知处思之，则致知格物，可谓会此二说而一者。故自知之一面观（之），则朱子之说是；自行之一面观之，则阳明之说近也。

人生究竟之目的，在遵道理以求完全圆满之幸福，故《大学》言究竟之目的，在“止于至善”。

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

“至善”即绝对善。“止至善”则定、静而安，是为终极之理想，即“仁”也。故仁为完全圆满之目的地。欲达此境域者，即以致知格物、诚意修身为根本。故知孔子贵理性。

孔子以至善为终极标准，故一切之事之违仁者，皆为不善。是以

《里仁》：“子曰：不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”

又曰：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。”

不仁，恶也，不时发动以破坏仁者也。故欲向仁，务避不仁之行动，是以致知格物、修身诚意之必要也。

吾人可据是分孔子之说，为直觉、中庸、克己、忠恕等，而细论之。

（一）直觉说

吾人于前章说孔子之天人合一观，兹当论孔子之为直觉派。如前所论，孔子既说知与行之相关，又兼重理与情。后之学者往往自见解之如何而互相分离。今先就孔子之人性问题论。

孔子不就人性问题而论善恶，唯就行为而论善善恶恶。

《论语·阳货》：“性相近也，习相远也。”

是言谓人性本无善恶，唯因其习惯之如何，而为善为恶至相隔绝耳。又

《卫灵公》：“子曰：‘有教无类。’”

谓人之善恶之别者，皆以习惯之故，有教育即可有善而无恶矣。又

《季氏》：“子曰：‘生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣。’”

谓人性有四品，故程朱即此而分为气质之性，及理义之天性。孔子又论情之方面：

“《诗》（曰）：‘天生烝民，有物有则，民之秉彝，好此懿德。’孔子读之曰：‘为此诗者，其知道乎！’”

谓人性好善，是为孟子性善论之根原。孔子于人性问题，不精细研究，故不言善恶。唯自其天人合一观而曰：

诚者，天之道也。诚之者，人之道也。

二者乃道德人所自有者。又

子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可为道。”

《论语·卫（灵）公》：“人能弘道，非道弘人。”

是则无论何人，皆有先天的能性。更进一步，则《季氏》“生而知之者上也”，《雍也》“人之生也直，而罔之生也幸而免”之说，皆可以证明。

第一（条），备言人能直觉辨别是非善恶；但是非谓常人，谓睿智之圣人也。第二条，程子解“直”为“理”，而杨龟山以之为“情”。但孔子以为理与情并重，又因时与地而异。其“直”之解释，如“斯民也，三代之所以直道而行也”之解“直”为理，答叶公之问之“直”，则情也。故“人之生也直”之[直]，解之为“理”，或稍妥也。以上可知孔子为“贵理性之直觉派”也。

故孔子恰如康德为动机论者，动机纯正则其结果之善恶如何可不顾。故《论语》曰：

“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

又，

“殷有三仁。”

仁，动机也。苟能行仁，则其结果如何可不顾。是所以谓直觉说也。

孔子就人之行为以言情与理之当调和。

《子路》：“叶公谓[语]孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”

自情解之，则理纵令公平，但不适于情时，则不得以之为善。

《宪问》曰：“以德报怨，何如？子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”

“以德报怨”者，去差别之平等仁也。故《礼记》夫子言宽身之仁。“以直报怨”者，有差别的义也，理也。情与理二者以调和为务。此孔子之说所以最蕴藉、最稳当者也。

（二）中庸说

孔子恐人之行为之走于极端，因言执中即义，养中庸的良心。然欲达此标准，其事至难。故孔子自曰：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也！”中庸之德，希腊之阿里士多德氏亦尝言之，其说曰：勇在粗暴与怯懦之中间。言其本质、关系、分量，及时与地等，然后能之。盖人之行动云为皆由于知情意之合同关系。故中庸当视其本质、关系、分量、时地等，若是等均不得其宜，则决不能中庸。故

《中庸》曰：“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也。”

《论语·先进》：“子曰：师也过，商也不及。”

“子曰：过犹不及。”

《子路》：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”

《雍也》：“中庸之为德，其至矣乎！民鲜能（久）矣。”

据此观，则中庸者，无知行之过不及，并立而调和者也。此中庸又因时与地而变化，是实至难之事，所谓“可与立，未可与权”是也。

德者，中庸的良心之我完备之状态也。道者，对于他而行之也。故德者主观的，道者客观的。要之，此中庸的良心，非所谓先天的良心之情，乃因理性而治成之情，换言之，即理与情融和适宜，而行之以公正之意志是也。

中庸的良心，虽为主观的，但制中庸，则为客观的之礼。故通社会国家上下贵贱皆须普遍的或差别的之法，此法即礼是也。礼之本质为情，形式为文，此本质与形式相合而为礼。恭敬辞逊之心之所动者，情也；动容周旋之现于外、形者，文也。弃本质而尚形式，是为虚礼；弃形式而守本质，是为素朴。故

《雍也》：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”

文与质整然中和，此中庸。君子尚难之。故孔子忧失其本，于《八佾》言曰：

“礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。”

又“绘事后素。曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者，商也！始可与言诗已矣！’”

前者言礼之本质为情，故曰与其走于形式，不若守本质。后者言礼之本质，别〔虽〕为情，然无文饰之之形式，则难名之为礼。于是比较上虽若以情为重，但此二者若不中和，则究不得名之为真礼。故

《礼记·仲尼燕居》：“子曰：师也，尔过；而商也不及。”“夫礼，所以制中也。”

如此之礼，虽自主观的本质与客观的形式相合而成，但当实际行之也，则当

据义以断之。义为判别事物之知力，故为行礼必然之要素。

《卫灵（公）》：“子曰：君子义以为质，礼以行之。”

义与礼之异同：礼主敬，义知敬，是其相似处；义为判别，即知也，礼为文饰，即形式的，是其异处。孟子曰：“义，路也。礼，门也。”实则此二者互相关联而不可离者也。礼为体，而其内容中有义为之用。欲行义，则礼必从之。故礼兼义而义亦兼礼。礼与义分离，则礼为恭敬辞让玉帛交际等，义为辞受取予死生去就等。

至此，礼之本质即情，其形式即文，与义相合。其体虽整然，然用之不得，失于严酷，宜流动贯通，情意相和。

《学而》：“有子曰：礼之用，和为贵。”

但若过于流动，一任于情，则又失礼之谨严。故又曰：

有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。

此礼谓谨严之体也。

吾人至于礼之为何物，当了然矣。盖孔子实以此礼为中正之客观的法则，以经纬社会国家者也。

《礼记·经界 [解]》：“（礼）之于正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也。故衡诚悬，不可欺也以轻重；诚陈绳墨，不可欺以曲直；规矩陈 [诚] 设，不可欺以方圆。审礼君子不可诬以奸诈。是故隆礼由礼，谓之有方之士；不隆礼不由礼，谓之无方之民。敬让之道也。故以奉宗庙则敬；以入朝廷，则贵（贱）有位；以处家室，则父子亲，兄弟和；以处乡里，则长幼有序。孔子曰：‘安上治民，莫善于礼。’此之谓也。”

礼如衡、绳墨、规矩等之轻重规定、曲直、方圆以错杂之。社会国家中之一切行动云为，人从之者善，背之者恶。此礼所以为中庸的，又客观之法则也。《礼记》立人之十伦，曰：

事鬼神之道，君臣之义，父子之伦，贵贱之等，亲疏之杀，爵赏之施，夫妇之别，政事之均，长幼之序，上下之际。

是我〔均〕社会的秩序也，又其为中庸的：

《论语·泰伯》：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”

（三）克己说

孔子之学，即欲达其理想之仁，先当励精克己，屏己之私欲。既克则当博〔博〕学明理，以锻成刚健正大之意志。既锻成刚建〔健〕正大之意志，始能处道而实行之。其说虽稍偏于情之一面，但于个人之严肃端庄，于伦理实践上有非常之价值。

《子罕》：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我也。”

《卫灵公》：“子曰：君子求诸己，小人求诸人。”“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”

又曰：“不曰如之何如之何者，吾（未）如之何也已矣！”

《宪问》：“不患人之不己知，患其不能也。”

是谓修克励精自德，为之己而非有待于他也。

《公冶长》：“颜渊曰：‘愿无伐善，无施劳。’”

谓修养温厚克己之德以推及于人也。

克己、修德、博学、明理，若不实行，往往陷极端之弊害。故

《阳货》：子六言六蔽说，曰：“好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。”

于希腊有西尼克派，即（犬）儒派之极端克己说，及斯特亚学派之克己说，德国有康德之严肃主义等，皆此说也。而其中如斯特亚学派，为重自然，安天命、贵理性，以实践励行为目的，最似儒教。然孔子之克己说，非若他说尽绝诸情，不过从实践励行上立此说。故其归著为中庸，为复礼。

《论语·颜渊》：“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目？’子曰：‘非礼勿视，非礼

勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

是言为仁之法在克我私欲，复中庸之礼，使一切之视听言动，皆顺于礼，始为实行仁也。

要之，此说在励精苦学，修吾之行，以练习刚健不屈之意志而实践之。至其归著，则仍在复中庸之礼，以达于仁。夫一切克己说，皆在严肃端正，锻炼个人，虽于道德实行之点，迥非俗所能比拟，然于情之一面，弃而不顾，故往往不免失之过甚，如西尼克则此弊尤甚，独孔子能以中庸防此弊耳。

（四）忠恕说

吾人于前章中，既详论直觉、中庸、克己诸说，今当论其最广大、最主要之忠恕说。

忠，尽吾心也；恕，推己以及人也。自普遍上观之，则为社会上之博爱，洵足以一贯诸说，以达于完全圆满之仁之理想。故

《论语·里仁》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’”又“曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”

《卫灵公》：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”

又

“‘赐（也）！女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰，非也，予一以贯之。’”

又《雍也》：“夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。”

是盖谓用此以包括其他一切之语言，使之一贯，使之普遍，而为必不可不行之道。但忠恕究何故不可不行乎？则自孔子之天人合一观观之，则以在人之理性为先天的，即以人为有道德性之社交的动物。故

《论语》：“人之生也直。”

《序卦》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有

所错。”

即谓人道乃自然顺人之道德的能性以生成者，即礼义之（所）由生。盖以人为本为社交的动物。故曰：“仁者，人也，亲亲为大。”故吾人不可不据己之性情以行仁。其故以道德本为自律的，仁又为人性之所本有，开发之即为人道故也。仁，差别的也：自亲而疏，自近而远；普遍的也：欲推己及人，则当以己心为标准。其途有二种：

一正面的：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。

是为希望他人与己同一发达，故合于是者，仁也，善也。

一反面的：

己所不欲，勿施于人。

是为禁止之言，背此者，不仁也，恶也。

故此忠恕说，为网罗君臣父子夫妇兄弟朋友贵贱亲疏等一切社会上、国家上之差别，而施之以平等之诚与爱之道，即达普遍一贯之仁之道。

《公冶长》：“子曰：‘老者安之，朋友信之，少者怀之。’”

自老者、朋友、少者三者而观之，虽似有差别，然而自总合是等一切社会而观之，则普遍之仁也。

要之，忠恕者，在达己达人，即以己与人共立于圆满为目的。故是非个人的，乃社会的。是实此说所以凌驾一切诸说，亦其意义之所以广泛也。

第三章 德

第一节 德之意义与仁之内容

德有二意：一伦理的感觉，照之于理性，以养高尚之情操，由意志而实现习练之，则吾性可善，即所谓道德的德是也。一为关于研究真理，或以之教人等知的德也。于东洋之德，仅有前者。虽孔子亦尝言知，然非独立，而但为道德上之

知也。

韩愈曰：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足（乎）己于无待于外之谓德。”道者，必不可不行之法则也，是为客观的。德者，谓吾心得是道而行之之，生〔是〕主观的状态也。

吾人既于前章论孔子之仁，为包容其他一切诸德之普遍之德，即对己之德，与对家族及社会国家等之德，皆存于此中。但先以家族间之德为根本，然后渐逐推及社会国家。故以孝弟为本，而综合忠信义礼智等诸德，即普遍之仁。故仁为德之全称，其他不过为其一部分而已。

孔子何故因时与地，应其人而言抽象之仁，而不与之以具体的定义乎？是为吾人最不可不注意者。盖孔子明知进化之理：今日之人之德，不必即为后世之德；后世之德，不必即为今日之德。其故因德乃随各时代以进化，与政体风俗人情等有种种之关系，而生种种之差别者也。故孔子以为，于未来之世，或生大学问家，或生大德行家，此等学问家德行家之德之行，反胜于今日，亦未可知。故于

《子罕》曰：后生可畏，焉知来者之不如今也。

是语谓未来之进化，不可预想。知是语就人物一面观之，因为生生的进化，但其意义不惟止于人物，虽德亦然。

又

曰：“由！知德者鲜矣。”

又

“中庸之为德，其至矣乎！民鲜能久矣！”

是盖谓得德之难也。

以此之故，孔子于“仁”“德”，不与一定之意义，惟抽象普遍形容之。至其内容，诸德则因时与地与人以为变更，是实为科学的分解之所难，亦为孔子之说明巧处。孔子之德，分解列举之虽甚难，但今亦不能不举其大要于左，以研究其种类。

第二节 德之种类

仁 仁，前已再三论之，为普遍的之仁。表中一切诸德，莫不为其所网罗包容，即博爱、忠恕、一贯的之仁是也。但于殊别之时，则为慈惠或爱等。

可知、勇、克己、中庸、敏、俭，皆对己之德。对人之德分两端：一为家族，一为社会及国家。

关于家族之德，曰：孝弟、慈严、夫妇之礼、友爱等，而尤以孝弟为百行之本。关于社会及国家之德，曰：忠、信、直、宽、惠、温、良、恭、让等，而尤以礼为普遍，又为社会上之秩序，又义亦普遍而差别的。

今将对己之德以及对他之德略解之于下。

（甲）对己

知 知者，知也，含有智慧之意；若扩大其意，则为智识。故臣子妇弟友君父昆朋欲得真智识，必不可不学。盖学非为人也，为我也。孔子已尝明言为自己之德矣。其注重在研究一切学问以明智，则当事物而无疑惑。故孔子曰：“智者不惑。”但此知乃欲行道之本，即王阳明所言之“知行合一”，乃与行相关者也。

勇 勇为决行吾意志之力，虽属于己，而不受仁与义之指挥。故曰：“见义不为，无勇也。”又曰：“仁者必有勇。”曰：“勇者不惧。”但勇与知有密接之关系，不可或离。故曰：“好勇不好学，其蔽也乱。”其义即非道德之智识所生之勇，则不得为德。要之，知与勇实际上为合成其他诸德所生者，故不可分离。知者知道德，勇者实行之。

克己 克己前章已论之，兹不再详言，约而论之，为抑自己之私欲而克之，刻苦励精以达于道，是为自己之德，勤勉等属之是也。

中庸 中庸前章亦论之，兹惟撮其要曰：中庸者无过不及之中庸的良心，是亦为自己德，客观的礼、主观的节制等皆属之。

敏 敏，敏捷也，对事务而言。故曰：“敏则有功。”（按，《阳货》）顺于道而敏捷处事，自己之德也。

俭 俭，节俭也，节省冗费以俟他日之利用。“与其奢也宁俭”之类，是亦为属自己之德，然与其他有关系。

（乙）对人

家族的

孝 孝之为德，为德行之根本，人伦之第一，事亲能尽爱敬之谓也。孝者，子对于亲之纯粹爱情，即人之天性也。

《论语》曰：孝弟“为仁之本”。

《孝经》曰：“子曰：夫孝，德之本也，教之所由生也。”又曰：“夫孝，天之经也。”

又曰：“天地之性，人为贵。人之行莫大于孝。”

而孝以爱与敬为主。故

《孝经》曰“子曰：爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海。盖天子之孝也。”又曰：“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同。故母取其爱，君取其敬，兼之者父也。”又曰：“教民亲爱，莫善于孝。”

又曰：“君子之事亲孝，故忠可移于君。”

自家族的爱敬进推及天下，以孝为治国家之根本。

《论语》：“孟懿子问孝。子曰：无违。”“子曰：生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。”

《孝经》：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝始于事亲，中于事君，终于立身。”

前者谓终亲之生，勿违于理，惟以礼将其爱敬而事之，既殁则终以葬祭之礼。后者谓事亲又以事亲之道事君，而终之以立身，是孝为最大者也。此外孔子应弟子之问，而从多方面言之者：

《谓[论]语》：“孟武伯问孝。子曰：‘父母唯其疾之忧。’子游问孝。子曰：‘今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？’子夏问孝。子

曰：“色难。有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔，曾是以为孝乎！”（此句本于《礼记》：“孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。”言事亲之际，惟色为难耳。）

以上之说，皆以情即诚实为本，而节以礼。故孔子以孝德为重大可知。

弟 弟，事兄顺长之德也，姊妹间亦同，在家族中与孝相关系，而发而为敬为义，然后推及社会。故

《孝经》：“以弟〔敬〕事长则曰顺。”又“事兄弟〔悌〕，故顺可移于长。”“教民礼顺，莫善于弟〔悌〕。”

又

“教以弟，所以敬天下之为人兄者也。”

又

“长幼顺故上下治。”

“孝弟之至，通于神明，光于四海，无所不暨。”

弟者，谓对长者敬而从顺之也，是为家族的关系之本，扩之即可以治社会国家。故孝弟为一切德行之起原。又孝在社会国家则为仁，弟在社会国家则为义，故为人伦大本也。而不孝不弟，即为乱伦。

慈与严：东洋风行家长制度，故论卑对尊之道则甚详，论尊对于卑之道则甚疏。然亦有论及者。

慈 慈为父母对子之纯粹爱情，即慈爱。孔子于此德，未显言之，惟曰：“父子之道，天性也。”又“曾子曰：若夫慈爱恭敬，安亲扬名，既闻命矣。”此德与孝俱为先天所有的，而根本的为最纯美之情也。无此情，则亲子之道不立。盖孝弟者卑对尊之德，此则尊对卑之德也。

严 严用以救溺爱者，《孝经》所谓严亲严兄是也，是为家长所专有。

孔子于夫妇问惟曰“礼”，不明言“爱”。又兄姊对于弟妹之友爱，亦未详言之。然而《左传》十礼中尝言君令、父慈、兄爱、夫和、姑慈，皆尊对卑之德也。

礼 夫妇为人伦之根本，为五伦之一。孔子惟于《中庸》述之，惟夫妇问但

规之以礼，而不言情。其故以夫妇之爱情本出于男女相爱之天性，有最大势力，人之原始，皆在于此。但男女之爱，往往失之极端，致乱大伦。故复云礼以节制爱，是亦自东洋家长制度之严肃出者也。然夫妇之爱，为根本上纯美之情，以爱为根本，而纪纲之以礼，其庶乎可矣。

友 为兄姊对于弟妹之友爱，亦纯美之情，但孔子之说不详。然孔子描象的之仁，其内容含有许多差别之爱，故此等之爱，皆包括于仁中，不可忘也。

社会及国家的

礼 礼，如前章所说，中庸之显于客观之形式也。然此实通家族社会国家而维持其秩序，故能于主观上知之行之，实为最大之德。故云：“克己复礼”，“为仁由己”，而以礼裁制君臣父子夫妇兄弟朋友丧祭冠婚等一切国家及社会之事。

义 义，前章中已与礼略论其义，是为差别的仁，乃道也，非德也。然自主观上之得于心而观之，则亦为德；自差别处观之，则知的即理也。故

《论语》曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”

又

“君子喻义，小人喻利”等。

是谓遵道理而行之义，一切社会国家家族道德上之裁断，莫不由之，而与礼相表里者也。有君臣之义、家族之义、国家之义、人对人之义等，即所谓人道之正义也。得之我心而践行之，是为正义之德，是为诸德中之最大者。

忠 忠，对人而尽我心之谓也。孔子以忠信相连而论之，于社会上曰“言忠信，行笃敬”等。忠必笃实而行之，所谓诚是也。国家君臣之际，与义合是为忠义，为人伦之重大者，加恕则为仁。

信 信，为社交的，为人交际上不可缺之德，与忠相联，而不能离，为朋友间最切实之德。故孔子能去“兵”去“食”，而独不去“信”，即无信则不立。盖无信则社会国家必致虚伪浮薄，不能完全成立。故又曰：“信则民任焉。”是社会与国家相通之德也。

直 直，即正直，或刚直等之德。孔子尝屡屡言之，曰“直哉史鱼！”曰“直

道”，曰“举直”等，要之，不外为公正无私从理而已。又有时从情之方面言之。

宽 宽，宽弘也。《论语·阳货》举仁之内容曰：“恭宽信敏惠”，而以宽为此中最大之德。故曰：“宽则得众”，是为君子之德。

惠 惠，恩惠也，惠则足以使人，又为君德。孔子名此二者为君人之德。虽宽弘恩惠，为社会上之德，然若敷衍之，则大有裨益。

温 温，温厚也。“温良恭俭让”五者之一，谓接人宜稳和笃实。

良 良，良直也，又善良，谓对人无偏心，无邪心，方正之德也。

恭 恭，恭敬也。礼义之根本，敬为其主。恭表出之故也。得恭则不侮，是为人人交际上不可少之德。

让 让，谦逊也，亦与恭敬等同为交际上之美德。

盖礼与义，家族社会国家共之。忠信宽惠，社会、国家共之。独、直、温、良、恭、让，但为社会的德耳。

以上诸德，均为仁之差别的内容，总括之即为普遍之仁。

此外于女子之德，则言贞操从顺等。

德虽因时代政体与国民等而生差异，然而以上诸德，则为东洋之特德，至今日犹用之。于今日若自社会国家上论之，则道德的德为公共心、慈善心、爱国心等。对于自己，则为自重、热心、洁白、清洁、活泼、顺序等。见于知力上，为精密、熟虑、慎重、智慧等。于家族，为尊对卑之慈爱亲切等。于妇德，为慈爱，贞淑、端正、柔和、公平等诸德。

第四章 教育

第一节 人格之完成德之修养

孔子教育之目的，可从二方面观察之：一、修己之德以锻成意志，而为完全之人物，以达高尚之仁；一、锻炼意志修德而治平天下。故前为纯粹之道德家，后为道德的政事家。以修身为第一义，治人为第二义。故

《大学》曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”

致知格物说于前至善之章已论之，今惟论孔子之如何完成人格，如何修养德性于下。

孔子之主眼在德行，即德育是也。故所言之学问，即知育，不过修先王之道而修德耳。故既知之，则当行之，阳明所谓之知行一致是也。孔子自身，以绝对之智力而理会天道。其教育法则，能为实践的，自近而远，自卑而高。先教弟子以日常起居、饮食、洒扫、应对等，渐进而教之修心。其所教之书，即《诗》、《书》、《礼》；其所教之艺，则文行忠信，礼乐射御书数等六艺。射御，体育也。弟子通六艺者七十二人。“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”其他曾参、有若、子张等，一时人材郁然。其教授法各应其力，因其人之高下而为多方面的。凡问答，使弟子各以己力发明之，勉学之。故孔子之教授法，可名之为开发心性之法也。故

《述而》曰：“子曰：不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”

德不可得而学。故学问不过欲得智识耳，从此智识以陶冶吾之情与意，始能得善良之品性，即德是也。孔子欲完成人格以使之有德，故于欲知情意融和之前，先涵养美情，渐与知情合而锻炼意志，以造作品性。于是始知所立，和气蔼然，其乐无极，是即达仁之理想，而人格完成矣。故

《泰伯》曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”

诗，动美感的；礼，知的又意志的；乐，则所以融和此二者。苟今若无礼以为节制，一任情之放任，则纵有美感，亦往往动摇，逸于法度之外。然若惟泥于礼，则失之严重而不适于用。故调和此二者，则在于乎。

既锻成圆满之人物后，无论在朝在野，其行动云为，皆无窒碍，且可为学问之法。

《述而》曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

是谓先立志讲道，习练之而得于心，愈修养而至于仁。仁，完全之德也。既得此德后，更从容习礼乐射御书数等日用实践之事，“游于艺”者，此之谓也。

修德之先，必不可不先有完全之智识，苟无完全之智识，则不知其德为何物。故于《阳货》篇言六言六蔽：

好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。

又《为政》曰：“学而不思则罔，思而不学则殆。”

即谓无智识则暗昧，而不能知完全之德。然又恐惟于智识一面而不能言行一致，于是复说以下各条：

《宪问》：“有德者必有言，有言者不必有德。”

又

“君子耻其言而过其行。”

《雍也》：“君子博学于文，约之以礼。”

《子张》：“子夏曰：博学而笃志，问切〔切问〕而近思，仁在其中矣。”

此一切所言，皆谓德行为本；智识不足知之。再进一步，则如

《雍也》：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

知道德者不及好道德者，好道德者又不及乐道德者，是为形容人道德之深。要之，欲养德必就圣贤之书学之，先得道德的智识，以陶冶性情，使成强健之意志，更于行为上反复习练之，遂为自我之品性。是为孔子教学之要领也。

第二节 政事家

能修得以上一切完全之德，即所谓仁者，亦可以之治平天下国家，是为孔子之第二目的。至此，道德与政治遂合，而非完全之道德家矣。既可以之治国家，故君主必应具此德。故

《大学》曰：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

又

《论语·宪问》曰：“修己以安百姓。”

《季氏》：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”

《为政》：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”

谓政事家必具完全之德，以行道德的政治。然在治国，则一切当遵先王之制度、礼乐刑政等，次所记者是也。

第五章 政治

孔子之伦理说，前章既已论之，今当论其政治说。惟孔子之政治，本为道德政治，故惟评其梗概。

孔子者，君主封建制之政治家，欲祖述尧舜、夏殷周三代先王之道，由斯道而治天下。故言君主有大威德统御诸侯，亦能治其民服从其君主。是则承认君权之无上，而以道德一贯上下之间者也。故于

《泰伯》曰：“民可使由之，不可使知之。”

《颜渊》：“君君，臣臣，父父，子子。”

前者专制主义也；后者以人道一贯上下者也。

孔子参酌尧舜三代制度而取合之，欲施完全之封建政治。故

答颜渊问为邦曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》舞，放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”

是谓用夏之历法，从殷之质素之道，行周之华美之礼制，去淫声，远恶人，舜之音乐：是盖欲采尧舜三代政之所长，而折衷之者也。

故知孔子者，虽崇拜其理想中的人物如尧舜者，然实则不过阳崇拜之耳。又孔子之理想在周，故曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”又曰：“予不复梦见周公。”又曰：“如有用我者，吾其为东周乎！”盖孔子之政治思想纯在周代，不难想像也。

经礼三百，曲礼三千，是为孔子治人之具。礼乐用以陶冶人心，而政刑则以

法制禁令刑罚治民。前者为道德，在修人心；后者为政法，在律人身。虽此二者相合，然后成为政治，但其所最重者，则在礼乐。故于

《为政》：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

《子路》：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”

盖以道德为先务，而刑罚惟治不从之具耳。

《里仁》：“能以礼让，为国乎何有！不能以礼让为国，如礼何！”

《子路》：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民，襁负其子而至矣。”

此外答子贡之问，有去“兵”去“食”犹取“信”之言，又“举直措诸枉，能使枉者直”等语，欲一切皆从道德以完成己之人格，又举贤才以治国安天下也。概而言之，则孔子政治思想，一遵先王之道，为君主封建专制主义，专尚保守，又恐君悖理暴行，致民心离叛，因复以道德贯通上下以规律之。因此德与政遂相混同。又孔子最慕盛周时之文华，故一切典章制度，皆以周公遗法为则，参夏殷二代之制，去其不善者。在今日观之，虽无精论之价值，然在当时则为最完全之政治，是实由于时代之进化使然。故若以今评古，无异于未来之评今也。要之，孔子之说，其可取者，不在其政治上，而在其道德上。孔子之道德，能经二千余年管理东方大半之人心者，实其道德之严正，且能实践故也。

结论

吾人于前数章既论述孔子之伦理说，今当综合其要领而以终此篇。

孔子于研究“易”哲学时，因阴阳二气之于时间上变化继起，遂知左右现象界之自然的理法，于是遂悟天道为生生的，为宇宙之根本原理，而说其理想上之天。故天自“理”之一面观之，乃无意识的理法之活动；自“情”之一面观之，则有意志而管辖一切万有者也。夫子实混此两方面而言之。故于知识上言之，则

现象界有因果律以规定一切，是为自然之理法。又宇宙之根原虽为天道，然人间之意志亦不能完全自由。故自感情上言之，则所谓王〔天〕者不过一种之命法。然苟遵道而行，而为所当为，不为其所不当为，则于道德自身中有一种之快乐。故当顺道理，尽人力，若不可能，则安其分。是以知孔子非自由意志论者，又非执极端之宿命说者，而为执其中庸之有命说，所谓任天主义是也。

孔子“天”之观念如此。又主能人间理性之为先天的物，即自客观上观之则为天道，而自主观上言之，则吾理性也。自致知格物而穷物理，广修自己心以去私欲，而逍遥于无我、自然、绝对、无差别之理想界，是为其天人合一之观念，即绝对的仁是也。是实为孔子伦理说之渊源。欲达此境，必积长年月之修养，非有大理会力与大德行者不能达也。故不详言此高远之学理，而但说人人所能行之实践道德也。

孔子从“天”之观念演绎而得“仁”，其发现于社会的为忠恕。一贯普遍之仁，其内容有义礼孝智〔智孝〕弟忠信等，又知仁勇等狭义之仁，亦为此一部分。普遍之仁，为包括一切诸德之全称抽象的大概念也。故此德虽不变，至其内容则因时与地与人而异其德，是亦为孔子明进化之理，故不与“仁”以一定之定义之证，亦为孔子说法之机变巧妙之处也。

孔子以达其大理想之仁，即“止于至善”为目的，然而不能人人达之，故先说达之之法，即直觉、中庸、克己、忠恕等是也。

直觉说乃（不）据理性而判断者，然孔子具之。中庸说则以情为本，以理调和之，养成无过不及之中庸的良心。其表出于社会也，则为礼，一切行动云为皆以是为标准。毕竟所谓中行、中庸者皆谓知行之融和也。又说自〔因〕时地与人，而道德有权变，故不能于数量上论断之。夫子之温和浑厚，而其行无不中节，职由斯说。克己说为克私欲以复礼，而至于仁之励精严肃主义。忠恕说则由博爱及同情以达普遍之仁者也。

是社会的仁而包括一切诸说〔德〕者也，此绝对的之观〔仁〕之德。而特别之仁，则为知、勇、克己、中庸、敏、俭等。对于家族，则为孝弟、慈严、夫妇

之礼、兄姊之友爱等。对于社会国家，则为礼、义、忠、信、直、宽、惠、温、良、恭、让等。礼义亦通于家族，为此数者中最大者。又此中最重者，为关于家族、君臣、朋友之德，换言之，即君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友五伦，而孝弟又为是一切之根本。对自己之德与对他人之德，相关而并行之。是即孔子之形而上学与伦理说之大要也。

孔子教育之目的有二：一，锻炼道德的意志，以完全人格，即道德当一以身体之。道 [一]，又当为有为之政治家，出而治平国家。故一以道（德）为目的，一以政治为目的。孔子之观此二者，毫无差异。故曰：“天下有道则见，无道则隐。”其教授法因人材之高下以为问答，使以自己之力勉学，是即开发教授也。而其教育之宗旨，德育最重，知育不过供给成德之智识。至于体育，则使弟子学习射御各科是也。

政治，在参酌先王之制度，以礼乐治天下，是为德教政治。政与刑则所以处治破坏德育者。政体，为君主封建制。君主独有大权，然须备至仁之德以统御一切，举贤能而使当治国之任，以礼保持社会国家之秩序。臣当守义，服事于君。在家，则为父子、夫妇、兄弟；在社会，则为朋友：皆当修德。自家族以及天下，此所谓德教政治也。

孔子之人生观，在明道理、尽吾力、而躬践道德，至其终极，则以信天命为安心之地，故超然不为生死、穷达、富贵、利害、得丧所羁束。是主义虽甚高洁，然一不慎，则流于保守、退步、极端之宿命说，此则于今日进化之理法上决不能许者也。

东方伦理之缺点，在详言卑对于尊之道，而不详言尊对于卑之道，以是足知家长制度之严峻专制，而其抑制女子则尤甚。故女子之德多有压制过酷者。此实由于男尊女卑，封建专制之习惯使然也，而今日不得不改正之也。以上全论述孔子之学说，今当就孔子人物一言以结之。

吾人所最惊叹者，则为孔子感化之力伟大，及其说法之巧妙也。盖夫子之德，圆满无缺。其言为春风和气，蔼然可亲，故虽疏野傲慢之人，亦无不被其感

化，而化为沈著温厚者，如子路是也。

孔子人物之伟大，道德之完全，虽更无待细说，然孔子又忠实之尊王、爱国、慷慨家也。孔子见周末封建政体之败坏紊乱，诸侯之僭乱悖逆，蔑视君上，杀伐攻略无有宁日，乃与其徒游说四方，期再兴王室，一复西周之盛。故孔子政治的思想常在周公，故曰：“我不复梦见周公。”又曰：“如有用我者，吾其为东周乎！”等语。又曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”其忠愤热诚溢于言表。惟以时运衰颓，究非人力所及，故虽大圣如孔子，亦终不能达其意，终身流离困厄，备尝艰苦，不能行其德。

故其激越之言曰：“道不行，乘桴浮于海。”又曰：“女奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至？”

呜呼！是何等悲壮感愤乎！天何以不眷此大圣人？何故不用大圣人以整理国家？天乎！人乎！吾人不得不怪人间之命运果无定也。嗟时代之衰微，叹人心之腐败，乱臣贼子横行于世，滔滔者天下皆是也。于是既不能以个人之力挽回天运，退而作《春秋》，大义炳耀，使千秋万岁乱臣贼子肝胆俱寒。又为学不厌，教人不倦，谆谆薰陶子弟，悠然有余裕。信命而任天，故不怨天，不尤人，以终其天年。故孟轲赞夫子曰：“自生民以来，未有如夫子！”

非溢美之言也。

（刊于1907年11月至1908年1月《教育世界》161至165号）

墨子之学说

第一章 传及其著书

《史记·孟荀列传》曰：“墨翟，宋大夫，或曰：并孔子时；或曰：在其后。”

今《墨子·耕柱》篇有墨子与子夏之徒问答之语，则墨子之生年当与七十子略同。汪氏中《墨子序》曰：

（按，《耕柱》《鲁问》二篇，墨子于鲁阳文子多所陈说。）《楚语》：“惠王以梁与鲁阳文子”，韦昭注曰：“文子，平王之孙，司马子期之子。”其言实出《世本》。故《贵义》篇：“墨子南游于楚，见献惠王，献惠王以老辞。”献惠王之为惠王，犹顷襄王之为襄王。由是言之，墨子实与楚惠王同时，其仕宋，当景公、昭公之世。其年于孔子差后，或犹及见孔子矣。《艺文志》以为在孔子后者，是也。《非攻》中篇言智伯以好战亡，事在春秋后二十七年；又言蔡亡，则为楚惠王四十二年，墨子并当时及见其事。《非攻》下篇言“今天下好战之国：齐、晋、楚、越”，又言“唐叔、吕尚邦齐、晋”，今与楚、越“四分天下”。《节葬》篇言“诸侯力征，南有楚越之王，北有齐晋之君”，明在句践称霸之后。（《鲁问》篇：越王“请裂吴故地方五百里，以封墨子”，亦一证。）秦献公未得志之前，全晋之时，三家未分，齐未为陈氏也。《檀弓》下：“季康子之母死”，公输般“请以机封”，此事不得其年。季康子之卒在哀公二十七年。楚惠王以哀公七年即位，般固逮事惠王。《公输》〔《鲁问》〕篇：“楚人与越人舟战于江”。“公输子自鲁南游楚”，“作钩强”以备越，亦吴亡后，楚与越为邻国事。惠王在位五十七年，本书既载其以老辞墨子，则墨子亦寿考人欤！

其考墨子之生世，可谓最详核者矣。

《汉书·艺文志》，“墨子七十一篇”。今所存者五十三篇，其为墨子自撰与否，今不可考，然非一人之作，则甚明也。汪氏中谓“《所染》篇亦见《吕氏春秋》。其言宋康染于唐鞅、田不礼。宋康之灭，在楚惠王卒后一百五十七年。”《亲士》篇末“言吴起之裂，起之裂以楚悼王二十一年，亦非墨子所及知也”。（《墨子序》）则《墨子》一书当在战国时为墨子之学者所编纂也。

就墨子之学之所从出，则有二说：一以为出于夏礼，一以为出于史佚。主张第一说者为阳湖孙氏（星衍），其言曰：

墨子与孔异者，其学出于夏礼。司马迁称其善守御，为节用。班固称其贵

俭、兼爱、上贤、明鬼、非命、上同，此其所长。而皆不知墨学之所出。淮南王知之，其作《要略训》云：“墨子学儒者之业，受孔子之术。以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。”其识过于迂、固。古人不虚作，诸子之教或本夏，或本殷，故韩非著书亦载弃灰之法。墨子有节用，节用，禹之教也。孔子曰：“禹菲饮食，恶衣服，卑宫室，吾无间然。”又曰：“礼，与其奢宁俭。”又曰：“道千乘之国，节用。”是孔子未尝非之。又有《明鬼》，是致孝鬼神之义，《兼爱》是尽力沟洫之义。孟子称墨子摩顶放踵，利天下为之。庄子称禹亲自操橐耜而杂天下之山川，腓无胈，胫无毛，沐甚风，栉甚雨。列子称禹身体偏枯，手足胼胝。吕不伟〔韦〕称禹忧其黔首，颜色黎黑，穹藏不通，步不相过：皆与《书》《传》所云“予弗子，惟荒度土功”，“三过其门而不入，思天下有溺者犹己溺之”同。其节葬，亦禹法也。尸子称禹之丧法：“死于陵者葬于陵，死于泽者葬于泽，桐棺三寸，制丧三日（当为‘月’）。”见《后汉书》注。《淮南子·要略》称禹之时，天下大水，死陵者葬陵，死泽者葬泽，故节财、薄葬、闲服生焉。又，《齐俗》称三月之服，是绝哀而迫切之性也。高诱注云：“三月之服是夏后氏之礼。”《韩非子·显学》称墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月。而此书《公孟》篇：墨子谓公孟曰：“子法周而未法夏也，子之古非古也。”又，公孟谓（子）墨子曰：“予以三年之丧（为非），子之三日（当为‘月’）之丧亦非也”云云，然则三月之丧，夏有是制，墨始法之矣。（《墨子〔注〕后序》）

同时江都汪氏驳之曰：

季仇谓墨子之学出于禹，其论伟矣！非独禽滑厘有是言也，庄周之书则亦道之，曰：“不以自苦为极者，非禹之道”，是皆谓墨之道与禹同耳，非谓其出于禹也。昔在成周，礼器大备，凡古之道术皆设官以掌之。官失其业，九流以兴，于是各执一术以为学。诋其所自〔从〕出，而托于上古神圣，以为名高，不曰“神农”，则曰“黄帝”。墨子质实，未尝援人以自重。其则古昔，称先王，言“尧舜禹汤文武”者六，言“禹汤文武”者四，言“文王”者三，而未尝专及“禹”。

墨子固非儒而不非周也，又不言其学之出于禹也。公孟言〔谓〕君子必古言服然后仁，墨子既非之，而曰：“子法周而未法夏，则子之古非古也。”此因其所好而激之，且属之“言服”，甚明而易晓。然则谓墨子背周而从夏者，非也。惟夫墨离为三，取舍相反，倍谲不同，自谓别墨，然后托于禹以自尊其术，而淮南著之书尔。虽然，谓墨子之学出于禹，未害也。谓禹制三月之丧，则尸子之误也……故其《节葬》曰：“圣王制为节葬之法”，又曰：“墨子制为节葬之法”，则谓墨子自制者是也。故（曰）“墨之治丧也（按，此字当衍），以薄为其道。”（按，《孟子·滕文公》篇）曰：“墨子生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。”（《墨〔庄〕子·天下》篇）曰：“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月。”（《韩非子·显学》篇）使夏后氏有是制，三子者不以（之）蔽墨子矣。

其言是也。

主张第二说者则为江都汪氏中。其言曰：

周太史尹佚实为文王所访，《（晋语）》克商营洛，祝笑迁鼎，有劳于王室。（《周书·克殷解》、《书·洛诰》）成王听朝，与周、召、太公，同为四辅（《贾谊新书·保傅》篇），数有论谏。（《淮南子·主术训》、《史记·晋世家》）身没而言立。（东迁以后，）鲁季文子、（《春秋传》成四年）惠伯、（文十五年）晋荀偃、（襄十五〔四〕年）叔向、（《国语》）秦子桑、（僖十五年）后子、（昭元年）及左邱明（宣十二年），并见引重。遗书十二篇，刘向校书，列诸墨六家之首。《说苑·政理》篇亦载其文。庄子〔周〕述墨者〔家〕之学而原其始，曰：“不侈于后世，不靡于万物，不暋于数度，以绳墨自矫而备世之急，古之道术有在于是者。”（《天下》篇）可谓知言矣。古之史官实秉礼经以成国典，其学皆有所受。鲁惠公请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。（《吕氏春秋·当染》篇）其渊源所渐，（固）可考而知也。刘向以为出于清庙之哥。夫有事于庙者，非巫则史，史佚史角皆其人也。史佚之书至汉具存，而夏之礼在周已不足征，则庄周、禽滑厘傅之禹者，（《庄子·天下》篇、《列子·杨朱》篇）

非也。（《墨子序》）

以上孙、汪二说各有所本。然余则以墨子为孔子之徒，特持论稍异耳。《淮南子·要略训》曰：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说”云云，是墨子虽未必躬受业于孔子，其曾与孔子之徒相讲习，明矣。今比较儒墨二家之说：则孔子说“仁”，墨子说“爱”，其根本主义同；其称述尧舜禹汤文武也同；其游说诸侯思以其道易天下也同。其所不同者，只墨子之较孔子，更近于功利主义耳。决非如老子之说与孔子全相反对者也。善夫江都汪氏之言曰：

儒之咄墨子（者），孟氏，荀氏。荀之《礼论》《乐论》，为王者治定功成盛德之事，而墨之节葬、非乐，所以救衰世之敝，其意相反而相成也。若夫兼爱，特墨之一端，然其所谓兼者，欲国家慎其封守，而无虐其邻之人民畜产也，虽昔先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交者，岂有异哉？彼且以兼爱教天下之为人子者，使以孝其亲，而谓之“无父”，斯已过“枉”矣……至其述尧舜、陈仁义、禁攻暴、止淫用，感王者之不作，而哀生人之长勤，百世而〔之〕下如见其心焉。《诗》所谓“凡民有丧，匍匐救之”之仁人也！

可谓知言者矣。

第二章 形而上学 = 天与鬼

墨子之学说限于道德政治之范围，与孔子同，然其求道德政治之原理于天之意志，则孔子之所未尝及也。其《法仪》篇云：

天下从事者不可以无法仪，无法仪而其事能成者无有也。虽至士之为将相者，皆有法；虽至百工从事者，亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以悬。无巧工不巧工，皆以此五者为法。巧者能中之，不巧者虽不能中，放依以从事，犹逾己。故百工从事皆有所度。今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工辩也。

然则奚以为治法而可？当皆法其父母奚若？天下之为父母者众，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以为法。当皆法其学奚若？天下之为

学者众，而仁者寡，若皆法其学，此法不仁也。法不仁，不可以为法。当皆法其君奚若？天下之为君者众，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。法不仁不可以为法。故父母、学、君三者，莫可以为治法。

然则奚以为治法而可？故曰莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天，天之所欲则为之，天所不欲则止。然而天何欲何恶者也？天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之、兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。今天下无大小国，皆天之邑也。人无幼长贵贱，皆天之臣也。此以莫不刍羊、豢犬猪，絮为酒醴粢盛，以敬事天，此不为兼而有之、兼而食之耶？天苟兼而有食之，夫奚说以不欲人之相爱相利也！故曰爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。曰杀不辜者，得不祥焉。夫奚说人为其相杀而天与祸乎！是以知天欲人相爱相利，而不欲人相恶相贼也。

昔之圣王禹汤文武，兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子，天下诸侯皆宾事之。暴王桀纣幽厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之，使遂失其国家，身死为僇于天下，后世子孙毁之，至今不息。故为不善以得祸者，桀纣幽厉是也；爱人利人以得福者，禹汤文武是也。爱人利人以得福者有矣，恶人贼人以得祸者亦有矣。

其《天志》三篇亦不外此篇之意，曰：“天为贵，天为知”，是可知其以天为全知全能者也。

墨子于信天之外，又信鬼神。其证鬼神之存在：

（一）主由经验上立论，殊由历史上证明之，曰：

是与天下所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与无为仪者也……若是，何以尝入一乡一里而问之，自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神可〔何〕谓无乎……若以众之所同见，与众之所同闻，则若昔者杜伯是也……

除杜伯一事外，又杂引郑、燕、宋、齐诸国之史以明之，以断定无鬼论之非。

(二) 墨子又以若以众人之耳目为不足信，则请征之于圣王。“武王之（攻殷）诛纣也，使诸侯分其祭，曰：‘使亲者受内祀，疏者受外祀。’故武王必以鬼神为有。”他圣王亦然。“其赏也必于祖，其罚〔修〕也必于社”，其始建国也，必立宗庙社稷，故古圣人〔王〕必皆以鬼神为有也。故《诗》云：“文王陟降，在帝左右。”《书》曰：“赏于祖而修于社。”由此观之，执无鬼论者，可谓之“反圣王之务”也。

然墨子之“明鬼”非真信鬼神之存在，特自道德政治二方面观之，则以为不信鬼神，其道德政治之说均归于无效也。故曰：

逮至昔三代圣王既没，天下失义，诸侯力正，是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟长贞良也，正长之不强于听治，贱人之不强于从事也，民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路率径，夺人车马衣裘以自利者并作，由此始，是以天下乱。此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！今执无鬼论者曰：“鬼神者，固无有。”旦暮以为教诲乎天下，疑天下之众，使天下之众皆疑惑乎鬼神有无之别，是以天下乱。（《明鬼》下）

此墨子之明鬼，全从道德政治之立脚地出者，其尊天之意亦不外此。故“子墨子置立天之（当作‘志’），以为仪法”。（《天志》下）则其天与鬼之说，为政治道德上整理的原理，而非形而上学建设的原理，甚明也。

第三章 伦理学 = 爱与利

墨子既以天之意志在兼爱兼利，故人自不可不法天之兼爱兼利。此不独个人宜然，国家尤甚。其《兼爱》篇上曰：

圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则

不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，则弗能攻。治乱者何独不然，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则弗能治。

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起，当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利；弟自爱不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱不爱君，故亏君而自利：此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣：此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子，故亏子而自利；兄自爱也不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然，盗爱其室不爱其异室，故窃异室以利其室；贼爱其身不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱，虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物具此而已矣。察此何自起？皆起不相爱。

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视子弟与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有。君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱，故子墨子曰：不可以不劝爱人者，此也。

墨子所谓“爱”与儒家之所谓“仁”，其意不甚相异，然必加以“兼”之一字者，以人之爱其身家，亦得谓之爱，故爱他人之事，必以“兼”字冠之也。其但爱其身家者，谓之曰“别”。故曰：“别非而兼是。”（《兼爱》下）墨子以当时社会之偷薄，凡爱人之事，不患其过，而但患其不及，故矫枉而过其直耳。然墨子亦非主张无差别之爱者，曰：

吾不识孝子之为亲度者，亦欲人（爱）利其爱（按，此字当衍）亲与？意欲人之恶贼其亲与？以说观之，即欲人之爱利其亲也。然即吾恶先从事即得此？若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？意我先从事乎恶人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。（《兼爱》下）

此虽属墨子辩论之一法，而其兼爱之说亦未必自爱亲之概念推演之。然观夷之所云：“爱无差等，施由亲始”；又观《亲士》、《尚贤》二篇，则不但主张先后之别，亦主张厚薄之别，固不可诬也。

墨子每以爱与利并举，然“利”者无他，不过“爱”之结果耳。自其发于吾心者言之，则谓之“爱”，自其及于他人者言之，则谓之“利”。然则爱与利二者，墨子果何所重乎？自一方面言之，墨子自重人心之爱，而主张动机论者之说，曰：

巫马子谓子墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”子墨子曰：“今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何责于二人？”巫马子曰：“我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。”子墨子曰：“吾亦是吾意，而非子之意也。”（《耕柱》篇）

然从他方面观之，墨子之明兼爱，实以有利于人故，而主张结果论者也。

公输子削竹木以为鹊，成而飞之，三日不下。公输子自以为至巧。子墨子谓公输子曰：“子之为鹊也，不如匠之为车辖。须臾刘三尺之木，而任五十石之重。故所为功，利于人谓之巧，不利于人谓之拙。”（《鲁问》）

墨子以“利”之一概念为其道德政治上之根本主义。于是从此概念而演绎非攻、节葬、节用、非乐之说。其非攻、节用二者与儒家之说无异，故不论。独略述其节葬、非乐之说。其说节葬曰：

意亦使法其言，用其谋，计厚葬久丧，诚可以富贫众寡、定危治乱乎？则仁也，义也，孝子之事也，为人谋者不可不劝也。意亦使法其言，用其谋，若人厚葬久丧，实不可以富贫众寡，定危治乱乎？则非仁也，非义也，非孝子之事也，

为人谋者不可不沮也。是故求以富国家，甚得贫焉；欲以众人民，甚得寡焉；欲以治刑政，甚得乱焉；求以禁止大国之攻小国也，而既已不可矣；欲以干上帝鬼神之福，又得祸焉……若以此观，则厚葬久丧其非圣王之道也。（《节葬》下）

此全从功利上立论，与孔子之从人情上立论者大异。然其《修身》篇曰：“丧虽有礼，而哀为本焉。”则墨子固非薄于亲者，特言其厚之之道，不在厚葬久丧耳。曰：“以臧（葬）为其亲也而爱之，非爱其亲也；以臧为其亲（也）而利之，非利其亲也。”（《大取》篇）孔子曰：“丧，与其易也，宁戚。”亦同（此）意也。

其非乐之说曰：

今惟毋在乎王公大人说乐而听之，即必不能蚤朝晏退，听狱治政，是故国家乱而社稷危矣……士君子说乐而听之，即必不能竭股肱之力，宣其思虑之智，内治官府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廩府库……农夫说乐而听之，即必不能蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟，是故叔粟不足……妇人说乐而听之，即必不能夙兴夜寐，纺绩织紵，多治麻丝葛绪捆布缣，是故布缣不兴……将欲求兴天下之利，除天下之害，当在乐之为物，将不可不禁而止也。（《非乐》上）

此皆鉴当时社会之弊，而从利害上计算者，故曰：“凡人国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家熹音沉湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱、（非攻）。”（《鲁问》）其真意之所在，盖可见矣。

第四章 名学 = 概念论 = 推理论

墨子之形而上学及伦理学之根本思想，与儒家不甚相异，唯其条目则大不同。于是欲辩护自己之说，不得不研究辩论之法。此我中国之名学所以始于墨家中发见之也。墨子之名学说，见于《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇中。《经》下、《经说》上、下三篇，其属辞引例皆当时熟语故事，又多夺句误字，今不可解。可全解者，唯《经》上及《小取》二篇耳。而《经》上但下

“名”之定义，而不论下定义之法则，故可不论。《大取》篇亦多不可解，除一节外，余略与《小取》篇同意。此节论概念与个物之区别，实重要之断简也，曰：

小圜之圜与大圜之圜同。方至尺之不至也，与不至锺之至不异。其不至同者，远近之谓也。是璜也，非玉也；意楹非意木也。

盖“圜”者仅与以概念，而无大小之别；其有大小之别，唯个物为然。意“楹”非意“木”者，“楹”者个物，而“木”者概念。即公孙龙“白马非马”之说所从出也。

《小取》一篇列举推理之真妄，而亦不论推理之法则，然其述谬妄之种类，颇有可观者，以为一切谬妄皆起于比类。故曰：

夫物有以同而不，率遂同，辞之侔也。有所至而正，其然也，有所以然也。（其然也）同。（句）其所以然也不必同。其取之也，有（所）以取之。其取之也同。（句）其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也。

由是而分推理为是而然、是而不然、一害而一不害、一是而一不是四者。第一种，如

白马，马也；乘白马，乘马也。骊马，马也；乘骊马，乘马也。获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。此乃“是而然”者也。

然应用此法于他处，则生种种之谬妄。如

获之视（毕注云：当为“事”。愚按：当作“亲”），人也；获事其亲，非事人也。其弟，美人也；爱弟，非爱美人也。

由名学上言之，前者言辞暧昧之谬妄，后者偶然性之谬妄也。又如

车，木也；乘车，非乘木（也）。船，木也；人船（愚按：疑“入船”之误），非人木也。盗，人也；多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也……此乃“是而不然”者也。

此由我国言语中无全称、特称之区别，故多有谬妄。而前提中之所谓“人”与结论中之所谓“人”，其范围之广狭异焉，故也。盖前提中之人指人之一小部

分，而结论中之人则指人类之全体故也。但自形式上观之，则与“白马，马也；乘白马，乘马也”之推理，无以或异。故应用此形式而不考事实之如何，其不陷于此谬妄者鲜矣。至所谓“一害而一不害”“一是而一不是”者，亦由比类而起。曰：

爱人，待周爱人，而后为爱人。不爱人，不待周不爱人，不（愚按：此字衍）失周爱，因为不爱人矣。乘马，待周乘马（愚按：当作“不待周乘马”）（然后为乘马也）；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后（为）不乘马。而后不乘马（愚按：此五字衍）此“一周而一周”者也。（愚按，此墨子自主张其兼爱说。爱人指无人不爱；而不爱人，指不兼爱者，非指兼不爱者也，乘马之例反是。乘马不待其人全乘于马上，然后谓之乘马。不乘马，必俟其下马后，方可谓之不乘马。此由一家之学说与一时之习惯立论，非纯由名学上观察者也。）居于国，则为居国；有一宅于国，而不为有国。桃之实，桃也；棘之实，非棘也。问人之病，问人也；恶人之病，非恶人也。人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。之马之目盼，则为（毕注：当作“谓”）之马盼；之马之目大，而不谓之马大。之牛之毛黄，则谓之牛黄；之牛之毛众，而不谓之牛众。一马，马也；二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。一马，马也。马或白者，二马而或白也，非一马而或白。（此亦由吾国言语，无全称、特称、单称之别，故有此谬妄）此乃“一是而一非”也。

然墨子非谓推理中有“是而然”“是而不然”“一害而一不害”“一是而一不是”之四种也，不过前二节分之，后二节合而论之耳。而不是之源，由于见一推理之形式之有时而真，而遂应用之于他处。一切谬妄皆由此起。然墨子虽列举事实，而不能发见抽象之法则，以视雅里大德勒之推论，遂不免如鲁卫之于秦晋也。

要之，墨子之名学实自其欲攻儒家之说以伸己说始，与希腊哀列亚派之芝诺，欲证明物之不变化不运动，而发明辩证论者相同。然希腊之名学自芝诺以

后，经诡辩学者之手，至雅里大德勒，而遂成一完全之科学。而墨子之后，如惠施、公孙龙等，徒驰骋诡辩，而不能发挥其推理论，遂使名学史上殆无我中国人可占之位置，是则可惜者也。

（刊于1906年3月《教育世界》121号）

列子之学说

列子以关尹子、壶丘子林、老商等为师，而三子之学俱由老子之学而出，则列子之为老子学派之后继者，自不待言。张处度序之曰：

其书大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验，神惠以凝寂常全，想念以著物自丧，生觉与化梦等情，巨细不限一域，穷达无假智力，治身贵于肆任，顺性则所之皆适，水火可蹈，忘怀则无幽不照：此其旨也。然所明往往与佛经相参，大归同于老庄，属辞引类，特与庄子相似。

可谓能举是书之大体者矣。一言以蔽之，列子之根本思想不外袭老子之自然说、虚静说。然老子之自然说，非纯全之无为自然说也；其虚静说，非纯全之虚无寂静说也。绎其本旨所在，别有一种真面目之理想或主张。然列子之说则实取老子之自然说、虚静说，充之于极端之地，而于老子之隐微的积极的一面竟抹杀之，故面目似同实异。易言以明之，则列子之学说不过取老子之根本思想，以游戏的娱乐的扩充之，而其结果所在，遂与佛教之厌世的寂静说，与庄子无止无界之思想相近云尔。又，老子之书多以简洁有力之格言体发表其思想，而列子则多以叙事的寓言的表现之，是亦其相异之一端也。以下就列子若何袭老子之根本思想，又若何推之于极端之处，一详述之。

列子于《天瑞》篇，先论天地之实体及其与万物之关系，曰：

有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者

不能不化，故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化，阴阳尔，四时尔。不生者疑独，不化者往复，其际不可终，疑独其道不可穷。《黄帝书》曰：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门是谓天地之根，绵绵若存，用之不勤。”故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生化形色智力消息者非也。

此列子以生生化化之“现象”，与不自生生化化而为一切实体化之根本之“实体”，区别为二也。至谓生生化化非有主宰者使然，乃实体所具之自然妙用使然，极与老子相似。其谓实体（即彼之所谓“疑独”或“往复”）之无终无际，与老子所谓“独立不改，周行而不殆”，殆若合符节已。列子以为万有者流转变化，而无已时，曰：“故物损于彼者盈于此，成于此者亏于彼。”盖谓生生死死，虽无穷极，而实体之自身则毫无增减损益。非保此冥一常恒之实体，则亦不得为一切万有之根据也。

列子进而论天地开辟之状况，与万物生成之次第，曰：

夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未相离，故曰浑沦，浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒。易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者究也，乃复变而为一。一者形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。故天地含精，万物化生。（《天瑞》篇）

列子之所谓“太易”或“浑沌”，与《易·系辞》之“太极”，老子之“道”与“浑成”，实同一物，与前所谓“疑独”“往复”者，皆指天地万有之实体而言。即谓其为物：冥一而不变，不可以视，不可以名，不具形质，而浑然概括一切形质者是也。其论由“浑沌”而生万有之次第也（借斯宾塞之语表之，则由同质之状生异质之物是），则谓由“太易”而生“太初”，由“太初”而生“太始”，由“太始”而生“太素”，然后天地万有森然而生焉。列子于一实体与个个体之间，置许多阶段，而说其发展之次第。此与《易》及老子之说、新柏拉图派之

分出论的思想，恰同一辙。然尚有宜注意者，列子所指实体，全属于物质的，与老子之“道”之稍含精神的意义者不同，又与新柏拉图派之“神”之以睿智的精神的属性胜者亦不同，宁与希腊初代哲学家雅克讷希曼多罗之“脱雅摆伦”相似。观于“太易者，未见气也”一语，则其物虽在浑然未剖之姿，然其不免为一物质的，则究不可争也。

以上即列子之实体论及天地开辟论之一斑，毕竟取老子之思想而更详述之者，但其思索之法，较老子更合于论理的而已。而列子一切学说皆建设于此一种实体论、开辟论之上，亦与老子无异。详而言之，则所谓“道”，乃虚静自然而能生生一切之物之根本思想，亦为其人生观之中枢。彼以为色声香味等，有生者，即有生之者，而其生之者乃无声无色无味无臭者也。惟其无也，故为万变之主宰。《天瑞》篇曰：

生之所生者死矣，而生生者未尝终；形之所形者实矣，而形形者未尝有；声之所声者闻矣，而声声者未尝发；色之所色者彰矣，而色色者未尝显；味之所味者尝矣，而味味者未尝呈；皆无为之职也。能阴能阳，能柔能刚，能短能长，能圆能方，能生能死，能暑能凉，能浮能沉，能宫能商，能出能没，能玄能黄，能甘能苦，能羶能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。

观此，则列子思想之同于老子益信，但较之详明耳。其曰“无为之职”，与曰“无知也，无能也，而无不知也，而无不能也”，即老子所谓“无为之（有）为”耳。此外如

至言去言，至为无为。（《黄帝》篇）

争鱼者濡，逐兽者趋，非乐之也。故至言去言，至为无为。（《说符》篇）

知而忘情，能而不为，真知真能也。（《仲尼》篇）

静也虚也，得其居矣；取也舍〔与〕也，失其所矣。胜事之破劬，而后有舞仁义者，弗能复也。（《天瑞》篇）

天下有常胜之道，有常不胜之道。常胜之道曰柔，常不胜之道曰强。（《黄帝》篇）

凡此者不过就“无为之有为”之一思想，以种种言语表之，置之老子书中，殆难以猝别也。但老列二家大体之根本思想虽同，而其实尚有差别。老子虽说“无为之有为”，而仍注重于有为之一面（但与列子较则然；若与邹鲁学者较，则老子固置重无为者也）。然列子则宁注重于无为之一面。此种差别，大而观之，殆不可得，然欲研究二家之学派，则此点最不可忽过也。老子说无为而常着眼于由无为而来之有为；列子亦说有为，而其说之所趋，竟全归于无为。老子于其无为自然说之中，尚寓积极的理想；而列子则消极的也，无理想的也。老子多忧时慨世之精神；列子多厌世遁俗之思想。故老子多说反言的真理，教人以处世之道；列子惟一意以求解脱而已。在老子，则现在社会尚为一关心之对境，其矫激之言，毕竟由以道济世之诚而出；而列子绝不注意于社会之救济问题，以现世为梦幻之一境，以解脱为惟一之目的而已。固知老子之思想中亦非无梦幻观、厌世观，然固不如列子之为甚也。要之，谓列子乃推衍老子之无为自然说，而达于极端者，此说殆不可争也。

列子于知识论上抱一种怀疑论，而以一种巧妙之笔，抹杀万物之差别，与《庄子·齐物论》同。彼以为物之有大小、巨细、长短、迟速者，以吾人随意立为标准，与以制限，是人为之差别，非物之本有差别也。《汤问》篇曰：

荆之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋。上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。朽壤之上有菌芝者，生于朝，死于晦。春夏之月有蠃蚋者，因雨而生，见阳而死。终发北之北，有溟海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，其长称焉，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，翼若垂天之云，其体称焉。世岂知有此物哉？禹行而见之，伯益知而名之，夷坚闻而志之。江浦之间生么虫，其名曰焦螟，群飞而集于蚊睫，弗相触也，栖宿去来，蚊弗觉也。离朱、子羽方昼拭眦，扬眉而望之，弗见其形；魑俞、师旷方夜挺耳，俯首而听之，弗闻其声。唯黄帝与容成子居空峒之上，同斋三月，心死形废，徐以神视，块然见之，若嵩山之阿；徐以气听，砰然闻之，若雷霆之声。

此即谓小者不必小，大者不必大，短者不必短，长者不必长。其有大小长短

之别者，由吾人与以随意之限制，又持一不自然之标准而比较之耳。去此随意之限制与不自然之标准，则小亦为无限之大，大亦为无限之小，巨细长短相杀，荡荡然人于无差别之域矣。吾人之知识究不能识万物大小长短之别，故吾人不可不合此无用之辨也。

列子更以此种怀疑论推之于伦理道德，欲举是非善恶之差别而悉灭之。以为是非善恶之辨，皆出于人心之迷，即不过持一人之私见造此无用之名词者耳，非有客观的根据存乎其间也。故曰：“心将迷者，先识是非。”（《仲尼》篇）虽然，是非同一迷矣，而是非之辨实际对立于世间者，何也？从列子意，则由迷之多寡而生，众寡相倾，则是非之辨成矣。《周穆王》篇曰：

秦人逢氏有子，少而惠，及壮而有迷罔之疾：闻歌以为哭，视白以为黑，飧香以为朽，尝甘以为苦，行非以为是，意之所之，天地四方，水火寒暑，无不倒错者焉。杨氏告其父曰：“鲁之君子多术艺，将能已乎，汝奚不访焉？”其父之鲁，过陈，遇老聃，因告其子之证。老聃曰：“汝庸知汝子之迷乎？今天下之人皆惑于是非，昏于利害，同疾者多，固莫有觉者。且一身之迷不足倾一家，一家之迷不足倾一乡，一乡之迷不足倾一国，一国之迷不足倾天下，天下尽迷，孰倾之哉！向使天下之人，其心尽如汝子，汝则反迷矣！哀乐、声色、臭味、是非，孰能正之？且吾之言未必非迷；而况鲁之君子，迷之邮者，焉能解人之迷哉？荣汝之粮，不若遄归也。”

观此寓言，则虽谓列子意中，谓真理之根据乃从多数以为决者，可也。即谓一切真理非有所谓真理之客观的根据，究令有之，亦不能以吾人之知识决之，是即于知识论上取一种怀疑说之见地者也。其曰：“吾言未必非迷，而况鲁之君子”云云，则于怀疑说之论理的结论，已不惮明言以揭之矣。夫绝对的怀疑说，不能不终于自杀，对一切而怀疑矣，则此所怀之疑，亦遂失其成立之根据。列子于知识论上正陷于此自杀的怀疑论者之地位者也。而吾人于此，益见列子之说，实一面发展老子之根本思想，而得其当然之论理的结果，又一面超过老子之外，而具一种特殊之面目焉。（前述之寓言乃列子假托老子之口，而自表其思想者也）

固知老子之思想中亦有关于知识论者，其曰“道可道，非常道；名可名，非常名”者，是即谓世间仁义是非之名目或知识，究不能得道之真相也。谓此与知识论上之怀疑论相近，亦何不可？惟是老子虽疑世俗所谓是非善恶之根据，欲举一切人为者不自然者而泯灭之，然一面亦超越此等差别，而认识其知识之对象。何者？“道”或“自然”是也。彼纵以世俗之是非善恶之知识为迷罔，为无根据，然彼之视“道”，则惟一而真实之知识也，善也。欲排斥世间一切知识，毕竟为欲立一真知识耳。由此言之，则老子之于知识论上自非绝对的怀疑论者，宁唱道真实之知识者耳。吾人故曰：列老二家，其关于知识论之思想，虽大致略同，然其于结论上固明明相异也。

列子于知识论上既取绝对的怀疑说矣，则彼之于人生观，其带一种厌世的倾向，而近于佛教，亦奚足怪？若老子，虽亦有厌世的思想（《老子》曰：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”，是亦其厌世思想之一斑也。），然固不若列子之为甚矣。列子之厌世思想，于其死生观最足见之。其书说死生之处，不一而足，试备引之：

精神者天之分，骨骸者地之分，属天清而散，属地浊而聚。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼，归也，归其真宅……人自生至终，大化有四：婴孩也，少壮也，老耄也，死亡也。其在婴孩，气专志一，和之至也，物不伤焉，德莫加焉。其在少壮，则血气飘溢，欲虑充起，物所攻焉，德故衰焉。其在老耄，则欲虑柔焉，体将休焉，物莫先焉，虽未及婴孩之全，方于少壮间矣。其在死亡也，则之于息焉，反其极矣……死之与生，一往一反。故死于是者，安知不生于彼？故吾知其不相若矣。吾又安知营营而求生，非惑乎？亦又安知吾今之死，不愈于昔之生乎……子贡倦于学，告仲尼曰：“愿有所息。”仲尼曰：“生无所息。”子贡曰：“然则赐息无所乎？”仲尼曰：“有焉耳。望其圻，宰如也，宰如也，坟如也，鬲如也，则知所息矣！”子贡曰：“大哉死乎！君子息焉，小人伏焉。”仲尼曰：“赐！汝知之矣。人胥知生之乐，未知生之苦；知老之惫，未知老之佚；知死之恶，未知死之息也。”晏子曰：“善哉！古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉，死

也者，德之微也。古者谓死人为归人，夫言死人为归人，则生人为行人矣。行而不知归，失家者也。一人失家，一世非之；天下失家，莫知非焉。有人去乡土，离六亲，废家业，游于四方而不归者，何人哉？世必谓之为狂荡之人矣。又有人钟贤世，矜巧能，修名誉，夸张于世而不知己者，亦何人哉？世必以为智谋之士。此二者胥失者也，而世与一不与一。唯圣人知所与，知所去。”（《天瑞》篇，“孔子”、“子贡”、“晏子”，皆假托之词）

观此则列子之炽于厌世思想，实远过于老氏，而与佛家之寂灭为乐说，其意相近，无待论也。吾人谓列子承老子之思想而更推而极之，至具一特殊之面目者，此非其一证欤？

具此厌世思想之列子，其不置重于社会国家之救济，而宁置重于个人之安心或解脱，斯固自然之倾向耳。个人的解脱之思想，在老子似亦未尝无之，然至列子，则更推之于极端。似以为得解脱者有一种神通力。《黄帝》篇曰：

赵襄子率徒十万，狩于中山，藉苐幡林，扇赫百里。有一人从石壁中出，随烟烬上下。众谓鬼物，火过，徐行而出，若无所经涉者。襄子怪而留之，徐而察之：形色七窍，人也；气息音声，人也。问：奚道而处石？奚道而入火？其人曰：“奚物而谓石？奚物而谓火？”襄子曰：“而向之所出者，石也；而向之所涉者，火也。”其人曰：“不知也。”

此等怪诞之例所引尚多。然则列子意中殆亦信解脱之极，真能有此神通自在之一境欤？至吾人如何而得此神通自在之力，列子亦说及之，彼归之于无心自在之，德。曰：

列子问关尹曰：“至人潜行不空，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非智巧果敢之列……壹其性，养其气，含其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉？夫醉者之坠于车也，虽疾不死，骨节与人同，而犯害与人异，其神全也。乘亦弗知也，坠亦弗知也。死生惊惧不入乎其胸，是故逆物而不懼。彼得全于酒，而犹若是，而况得全于天乎！圣人藏于天，故物莫之能伤也。”（《黄帝》篇）

其曰“纯气之守”，曰“其天守全”，曰“其神无邵”，曰“得天全”者，即无心而顺自然之谓耳。抑守此无心之德以达于解脱之域者，其径路如何？列子更述其次序阶段，曰：

自吾之事夫子友若人也（夫子谓老商，若人谓伯高），三年之后，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已。五年之后，心庚念是非，口庚言利害（“庚”当作“更”），夫子始一解颜而笑。七年之后，从心之所念，庚无是非，从口之所言，庚无利害，夫子始一引吾并席而坐。九年之后，横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害欤？亦不知彼之是非利害欤？亦不知夫子之为我师，若人之为我友，内外进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝神释，骨肉都融，不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳，竟不知风乘我耶？我乘风乎？（《黄帝》篇）

彼新柏拉图一派之神秘哲学者，谓吾人能绝——一切差别对待之意识，而返还于无我绝对之境。尝就其恍惚之状态以词表之。列子此言殆有与之相似者。此等之说，苟善解之，原未可斥为无稽之想。彼禅家与婆鲁芝诺等，亦自就悟道之事，述其一种神秘的实验矣。但列子之于神秘的实验，不以精神的描之，而以形体的描之，不免贻荒诞之讥耳。

要之，列子之述解脱之旨趣、内容、方法、次序等，实较老子为精，而两学派之显异，亦于此益信也。老子亦说解脱，然其所以为理想者“圣人”也。老子之所谓圣人，体无为自然之德，而非与世俗全绝者也。若列子之所以为理想者则“神人”耳。如前所述，老子之贵无为者，欲因之大有所为；其排斥“常名”，“常善”者，为欲实现其真善（即“道”）之理想也。彼以为圣人好处无为之地、守阴性之所者，毕竟欲由所谓反转之理，以收有为积极之效果；而又本其反转之理，就处世上，设为利己的自虑的之训言：故老子乃一真面目之理想家也。至列子，则于现实理想之努力及其意识皆抛弃之，惟以寂然解脱为至人之面目。故曰：列子之学说实偏于个人的解脱者也。彼不但于知识论上，以怀疑的泯一切有无之辨，即于实践上道德上，亦偏于无依傍主义者也。彼不云乎？

得意者无言，进知者亦无言。用无言为言亦言，无知为知亦知。无言与不言，无知与不知，亦言亦知。亦无所不言，亦无所不知，亦无所言，亦无所知。

（《仲尼》篇）

盖谓吾虽无为、无言、无知，然若稍有意识，稍有目的，存乎其问，则既[即]非无为、无言、无知。故必忘一切，且并其所谓“忘一切”之“忘”，而亦忘之也。由是观之，是列子于行为之境，亦不外一种绝对的怀疑论，其结论之所趋，归于寂灭而已矣。谓列子承老子之根本思想，而更推而极之，至具一特殊之面目，此非又其一证欤？

彼列子之伦理思想，其偏于个人的解脱也如此。然彼政治上之意见似未尝无之也，政治上之意见全与老子相似。《仲尼》篇曰：

位之者无知，使之者无能，而知之与能，为之使焉。

意谓为人君者，不自居于知能之地，而但守无为自然之德，故群才争为之用也。又假钓者之辞，以论为政之道。《汤问》篇曰：

当臣之临河持竿，心无杂虑，唯鱼之念，投纶沉钩，手无轻重，物莫能乱。鱼见臣之钩饵，犹沉埃聚沫，吞之不疑，所以能以弱制强，以轻致重也。大王治国，诚能若此，则天下可运于一握，将亦奚事哉！

是亦谓治国之道在乎自然主义、放任主义，与老子之治国论固无别也。此外涉及政治之语，散见于各处，然究是枝叶之论，未可视为列子之政治思想。盖彼之根本思想究在于个人的解脱，而于社会国家之救济问题，非彼所措意者也。

列子本其个人的解脱之思想，而以为有一种空想国存焉，且累辞以形容其状态。

《黄帝》篇曰：华胥氏之国在弁州之西，台州之北，不知斯齐国几千万里，盖非舟车足力之所及，神游而已。其国无帅长，自然而已；其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知相顺，故无利害。都无所爱惜，都无所畏忌。入水不溺，入火不热，所挹无伤痛，指捥无痠痒。乘空如履实，寝虚若处床。云雾不碍其视，雷霆不乱其

听，美恶不滑其心，山谷不蹶其步，神行而已。

又曰：列姑射山，在海河洲中。山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷，心如渊泉，形如处女。不恨不爱，仙圣为之臣；不畏不怒，愿恚为之使。不施不惠，而物自足；不聚不敛，而已无愆。阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均，字育常时，年谷常丰。而土无札伤，人无夭恶，物无疵厉，鬼无灵响焉。

吾人读此，辄忆及老子所谓理想社会之一段，且于此益见列子之思想实有超过乎老子之思想，而达于极端者。老子于其理想社会，惟描写一种自然人之状态。列子则更进一步，而描写仙乡、神境者也。

列子之思想中则最足注意者，其对天道或天命之思想也。老子似谓天道与入道之间则〔有〕一种道德感应上作用，由其“天道无亲，惟〔常〕与善人”一语，可以推之。而列子之思想则与此全然反对也。（固知老子之福德报应之思想，与三代时通俗之意义不同，或谓有一种随德而至之精神的报应耳。然即此种意义之福德报应，亦列子所不取也）所谓惟德动天之思想信仰，彼固明明排斥之。《力命》篇曰：

力谓命曰：“若之功奚若我哉！”命曰：“汝奚功于物，而欲比朕？”力曰：“寿夭、穷达、贵贱、贫富，我力之所能也。”命曰：“彭祖之智不出尧舜之上，而寿八百；颜渊之才不出众人之下，而寿四八；仲尼之德不出诸侯之下，而困于陈蔡；殷纣之行不出三仁之上，而居君位。季札无爵于吴，田恒专有齐国，夷齐饿于首阳，季氏富于展禽。若是汝力之所能，奈何寿彼而夭此，穷圣而达逆，贱贤而贵愚，贫善而富恶耶？”力曰：“若如若言，我固无功于物，而物若此耶？此则若之所制耶？”命曰：“既谓之命，奈何有制之者耶？朕直而推之，曲而任之，自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫。朕岂能识之哉！朕岂能识之哉！”

是即谓智德与天命（或幸福）之间，往往不相合，而备引故事以证实之。以为凡如此者，皆自然之天命，非吾人之知力德力所得而左右之者也。当三代时，所谓福德合一实为中国民族之通有思想，对之有特殊之见解者，殆列子一人而已。且列子之天命主义，不但就自然上之事实（即寿夭、穷达、富贵、贫贱等）

言之，更于知力上、道德上、精神上，及一切人間之事，皆賅括而言之。《力命》篇曰：“鮑叔非能舉賢，不得不舉賢；小白非能用賢 [仇]，不能 [得] 不用。”然則列子之思想，不得不謂之曰：實取一種宿命說、必至說、定業說之見地者也。彼不承認吾人之自力與吾人之自由，謂凡事由天命而定，吾人決無變更之力。故吾人之對自然或天命，當處於绝对的服從之地位。畢竟彼之天命主義即其冷眼主義耳。固知孟荀諸子與斯多噶派，非不于倫理上唱一種冷眼主義，然其實與列子不同。彼等概區別天道與人道（或自然界與道德界），而謂壽夭窮達富貴貧賤等皆人力莫可如何之事（孟子之所謂“在外者”，斯多噶派之所謂“外善”），故其有無得失，無關於為人之價值。然屬於人道或道德界之事（孟子之所謂“在我者”，斯多噶派之所謂“理性之動作”），得以吾人之自力與意志自由致之。人之價值專系乎此。而列子則不然。彼于自然界與道德界之間，不設嚴密之區別，謂不但自然界之事實為然，即吾人之智識德行，亦非意志與自力之所關，而皆天命所使然。故彼之于道德界僅見有必然的，而不知所謂當然的。彼不惟于知識上挾一種懷疑的思想，又于道德上亦有一種不可知的思想者也。從彼之意，則吾人以無心無為為貴，凡事任諸自然而已。彼所持為安心立命之根據者即在于此。而其為是說者，畢竟由其全體之立腳地而來，無足異也。吾人于此，覺當時之思想界實有兩極端之對峙。鄒魯學派之努力主義、人為主義，由荀子而發展至于極端。荀子重自力，殆謂吾人之智力心力，亦可制天命而利用之。而列子則取荆楚學派之自然主義、無為主義，而推之于極端者也。

列子雖為黃老思想之繼續者，然亦推尊孔墨，其于孔子亦然。觀其《仲尼》一篇專述仲尼之言行，可以見也。他如《說符》篇之

桀紂唯重利而輕道，是以亡……人而無義、唯食而已，是雞狗也。強食靡角，勝者為制，是禽獸也。為雞狗禽獸矣，而欲人之尊己，不可得也。人不尊己，則危辱及之矣。

又《天瑞》篇之

聖人之教，非仁則義。

皆特述仁义之语。然则列子于邹鲁学者之思想，固未尝冷视之或明攻之也。但彼之述孔子之言行也，不皆能传孔子之真意，宁取孔子之思想混合于自己思想之中，不过借孔子之言行以表现己之根本思想耳。

《仲尼》篇曰：仲尼闲居，子贡入侍，而有忧色。子贡不敢问，出告颜回。颜回援琴而歌。孔子闻之，果召回入问曰：“若奚独乐？”回曰：“夫子奚独忧？”孔子曰：“先言尔志。”曰：“吾昔闻之夫子曰：‘乐天知命故不忧’，回所以乐也。”孔子愀然有问曰：“有是言哉！汝之意失矣！此吾昔日之言尔，请以今言为正也。汝徒知乐天知命之无忧，未知乐天知命有忧之大也。今告若其实。修一身，任穷达，知去来之非我，亡变乱于心虑：尔之所谓乐天知命之无忧也。曩吾修诗书，正礼乐，将以治天下，遗来世，非但修一身治鲁国而已。而鲁之君臣日失其序，仁义益衰，情性益薄。此道不行一国与当年，其如天下与来世矣！吾始知诗书礼乐无救于治乱，而未知所以革之之方：此乐天知命者之所忧。”

观此，则列子固揣摩孔子之真意而寄与同情者也。然其下更转一语曰：

虽然，吾得之矣。夫乐而知者非古人之谓所乐知也。无乐无知，是真乐真知，故无所不乐，无所不知，无所不忧，无所不为。诗书礼乐，何弃之有？革之何为？

若是说者，与谓为孔子之言，宁谓为列子自身之言耳。何则？是即无为主义也，是仍列子之根本思想也。

列子于“梦”之现象具有一种超卓之见解，以为世人常别梦与觉，而以一为妄，以一为实，然二者之间实无所谓差别也。彼述一趣语曰：

周之尹氏大治产，其下趣役者，侵晨昏而弗息。有老役夫筋力竭矣，而使之弥勤，昼则呻呼而即事，夜则昏惫而熟寐，精神荒散，昔昔梦为国君，居人民之上，总一国之事，游燕宫观，恣意所欲，其乐无比，觉则复役。人有慰喻其勤者，役夫曰：“人生百年，昼夜各分。吾昼为仆虏，苦则苦矣；夜为人君，其乐无比，何所怨哉！”尹氏心营世事，虑钟家业，心形俱疲，夜亦昏惫而寐，昔昔梦为人仆，趋走作役，无不为也，数骂杖撻，无不至也，眼中噙呖呻呼，彻旦息

焉。尹氏病之，以访其友。友曰：“若位足荣身，资财有余，胜人远矣。夜梦为仆，苦逸之复，数之常也。若欲觉梦兼之，岂可得耶！”尹氏闻其友言，宽其役夫之程，减己思虑之事，疾并少闲。

吾人每读此章，辄忆及法国哲学家巴什迦尔之言。巴氏言：有乞儿夜夜梦为王侯者，又有王侯夜夜梦为乞儿者：之二人者果孰为幸福之身乎？此其与列子之言洵若合符节已。吾人于梦之意识常轻视之，然如每夜同梦，则梦于吾人之意识生活上所占位置，固甚重大矣。如列子与巴什迦尔所言，其人之孰苦孰乐孰幸孰否，固未易判定也。

抑列子尚有一超卓之见解焉，是亦由其平等主义或宿命主义之根本思想而来者。《说符》篇曰：

齐田氏祖于庭，食客千人。中座有献鱼雁者，田氏视之，乃叹曰：“天之于民厚矣！殖五谷，生鱼鸟，以为之用。”众客和之如响。鲍氏之子，年十二，预于次，进曰：“不如君言。天地万物与我并生，类也。类无贵贱。徒以小大智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋嗜肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉！”

此与近世所谓弱肉强食，生存竞争，优胜劣败，即生物进化论之思想，隐隐相通。在当时观之，不可谓非一卓见也。此种思想以较儒教之以人中心，而观天地万物者，又基督教之一派或西洋哲学之一派之目的观、意匠观，即谓为适人类之要求而造成天地万物者，固不失为别开生面之见地矣。

综而论之，其怀疑论也，无差别论也，虚静主义也，冷眼主义也，宿命主义也，绝对的服从主义也，厌世思想也，非社会的倾向也，存养论也，解脱观也，无一不由老子之根本思想而来，而皆较老子更达于极点。但其偏于出世的个人的消极的态度一面，故谓为伦理主义，究亦有所未安。且列子亦非如释迦、耶稣等常抱一种热诚，欲以己所体得之解脱观救济一切众生也。彼于其主义思想，又于其性行态度，要皆偏于个人的。虽然，列子之学说，与谓为伦理说，宁谓为一种神秘哲学或悟道观，而于东洋思想史上放一异彩者也。若夫其言论之洒脱轻妙，

其解悟之缥缈空灵，其解脱方法论之详密，其存养工夫之亲切，能使读其书者恍乎离现实之世界，而入理想之天地焉矣。

(刊于1906年8月《教育世界》131、132号)

孟子之学说

第一章 传及其著书

孟子之生卒年月，古来诸说纷纷不定。第一，以孟子自言“君子之泽五世而斩，小人之泽五世而斩，予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”观之，则其不及子思之门可知。《史记·列传》曰：“受业于子思之门人”是也。蔡孔炘《孟子年谱》定孟子之生年月日，为周烈王四年己酉四月二日，即去孔子之卒一百零七年也。

孟子邹人也，名轲，字子舆。幼受母教，长而受业于子思之门人。道既通，适魏，惠王不能用。事齐宣王，位在三卿之中，说宣王以仁政王天下。时天下方合从连横，以攻伐为贤，孟子乃述唐虞三代之德，人皆以为迂远而阔于事情，不遇而去。曰：“夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也！”访滕文公，文公当世之贤君，其信孟子亦最笃，然以国小，不能行其志。孟子与苏、张同时游于诸侯之间，而其所说则冰炭不相容，视苏、张之徒如豚犬耳。景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉！一怒而诸侯惧，安居而天下息。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎！子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之。女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志与民由之，不得志独行其道，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫！”当天下混

乱之时，以正自持，屹然而不动，足以想见其有豪杰之风。孟子之名声既洽于诸侯，四方之士相与谈论者颇多。淳于髡责孟子以“援天下”，与告子论性尤盛。孟子既不遇时，往来宋、鲁、滕、薛之间，不得行道之地，乃以阐明孔子之教、排斥杨墨之徒为己任，曰：“能言距杨墨者，圣人之徒也。”

孟子之卒，一曰周赧王二十六年正月十五日，然则距烈王四年之生，八十四年矣。

第二章 本论

第一节 人之性善也

（一）孟子之继承子思之学说，决无可疑者。孟子曰：“悦亲有道，反身不诚，不悦乎亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者天之道也；思诚者人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也。”（《离娄》上）此与《中庸》之文正同。《中庸》第二十章，曰：“顺乎亲有道，反诸身不诚，不顺乎亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”孟子又曰：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”又曰：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”皆谓人之性即天之性也。而《中庸》亦云：“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性；能尽人之性则能尽物之性；能尽物之性则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”亦谓天之性与人之性一，即与孟子之言，其所归，一也。孟子曰：“动容周旋中礼者，盛德之至也。”此与《中庸》所谓“诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”，其意正同。由是观之，则《史记》谓孟子“受业于子思之门人”，非无据之言也。即孟子与子思同以“诚”为人之性。然“诚”者何？毕竟谓伦理的法则之渊源耳。伦理的法则，社会之所谓善也，故孟子从师说而断人性为善。

（二）孟子不但用演绎法以证人性之善，又以归纳法证明之，即于经验上证

人性之善，曰：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心非人也，无羞恶之心非人也，无辞让之心非人也，无是非之心非人也。”此世俗之所谓人情，而孟子名之曰：“不忍人之心。”更进而论之曰：“惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”即谓仁义礼智四者，人先天中所具有也。故曰：“万物皆备于我矣。”“物”者非谓具体的物象，而谓伦理的法则也。高诱《淮南子》注曰：“物，犹事也”，即孟子先天良心论者也。曰：“人之所不学而能者其良能也，所不虑而知者其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”

第二节 欲

如此立论，于是孟子之说又不得不与子思生同一之矛盾。夫人性固善，然人类日常之行动，何以往往逸于伦理之轨范乎？天下之变乱纷纷不已，非证明此事实乎？若此等变化之根柢不在吾人之心性上，则社会的现象何以有此方面乎？孟子亦认之，曰：“山径之蹊间，介然用之而成路，为间不用，则茅塞之矣。”其意以为人性虽善，然有蔽之者，则不能发挥其善。然则所以蔽之者何？曰：欲也。故曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”然孟子自其先天良心论观之，（一）以欲为比良心，非根本的。（二）以欲虽有蔽善之消极的性质，而无现于行动之积极的性质者也。荀子则不然，以欲为积极的性质，而伦理之法则不过制抑之之消极的作用耳。

第三节 修身论

至此，吾人得知修为之为何。吾人之修为毕竟在发挥我本心之善耳。苟能发挥之，则凡人化而为圣人。此发挥之之方法，在养“浩然之气”。所谓“浩然之气”，善化之意志也。能陶冶意志而与性之善融合，则谓之曰“浩然之气”。然性

绝对、无限也，故此气亦不可不绝对、无限。故曰：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”孟子又用牛山之喻，曰：

“牛山之木尝美矣……此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也。旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存。夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉！”

此言本心之自发的活动者，以为人心之向善，如木之萌蘖，待时而出。然若多行不善，则不能发之。虽不能发，然其势滋生而不已。何以知之？曰：今人睡醒，目未见恶色，耳未闻恶声，恍然独坐，当是时，精神洒落如冰释，所谓“夜气”也。扩而充之，则自无不善。故曰：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”孟子又认发挥本心之困难，故曰：“一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”要之，其全体之说皆立于性、欲二元论之上者也。

第四节 政治论

个人之精神，社会现象之渊源也。然个人之精神之焦点则在其生活之欲望、衣食住之欲望即是也。人类为满足此欲望而活动者也，不达此欲，则如伦理何？管子曰：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”故希求衣食之欲，与尊重伦理之念，人间精神之两极端也。两者之中不能全其一而禁其他。孟子曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民则无恒产，因无恒心。”而欲使有恒心，必先制民之产，故又曰：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。”

然则“制民之产”之道如何？举其主要者如左：（一）勿夺民时，（二）设数罟斧斤之禁，（三）应人口而颁土地，（四）轻赋敛。此其大纲也。然孟子又知行政机关之运转，必不可不征相当之租税，故白圭欲二十而取一，孟子以为非尧舜

之道：

……孟子曰：“予之道，貉道也。万室之国，一人陶，则可乎？”曰：“不可，器不足用也。”曰：“夫貉，五谷不生，惟黍生之，无城郭宫室宗庙祭祀之礼，无诸侯币帛饗飧，无百官有司：故二十取一而足也。今居中国，去人伦，无君子，如之何其可也！”

而所以行如此之政治者，不忍人之心之发现也。曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可运诸掌上。”故孟子之政治说得约之如左：（一）不忍人之心，（二）不忍人之政。右〔盖〕以人类生活之欲为根柢而出发者，于此生欲之满足后，始修礼讲乐，以发挥彝伦，以复其本心之善也。

第三章 结论

以上所论述，孟子所极力主张者，所谓孟子之本领也。于一面主张人性之善，一面主张生欲之必然。甲，伦理上之假定，乙，政治上之假定也。此外有所谓欲者，乃与善性相对立，而妨碍其发现。“生欲”与“欲”：一必然的，一偶然的也。偶然之欲可制，必然之生欲不可制。故生欲之横溢者即欲也。故善与欲可视为心理上之二元。生欲之胜者常人，而善性之胜者士人也。此孟子学说之系统也。

（刊于1905年7月《教育世界》104号）

荀子之学说

第一章 传及其著书

荀卿名况，赵人也，后孟子数十年。年十五，始游学于齐。当是时，齐田骈

之属皆已死。齐襄王之时，荀卿最为老师。先是齐（致）天下之士于稷下，淳于髡、邹奭、田骈之徒皆来，齐王以为列大夫，置第康庄之衢，尊宠之。齐修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，春申君以为兰陵令。复去适赵。游秦，说秦昭王，不能用。春申君复，固谢荀卿，乃行，复为兰陵令。春申君废，乃述仲尼之意，论礼义之治，卑五伯之业，阐明微理，排击异学，著书三十三篇。叹曰：

嗟我何人，独不遇时当乱世。欲哀对，言不从，恐为子胥身离凶，进谏不听，到而独鹿弃之江。观往事，以自戒，治乱是非亦可识，托于成相以寓[喻]意。

第二章 伦理论

第一节 人之性恶也

既如孟子学说中所论，性恶之论以生欲为根柢而立论者也。荀子谓：“今人之性生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺……然则人之性恶明矣。”又曰：“今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄：此二行者皆反于性而悖于情也……故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”此求人性之所以恶者于生活之欲，易言以明之，人若放任其性，则各逞嗜噬之欲，社会在生存竞争之里者也。

荀子又以为性者，抽象普遍的名称也，不可无具体的方面。此具体的方面，荀子以为生活之欲也。然则其抽象的方面有如何之意义乎？荀子曰：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”又曰：“性者吾所不能为也。”又曰：“生之所以然者谓之性。”又曰：“不事而自然谓之性。”故自其抽象的方面观之，则生之自然，

无善不善之可言。若自具体的方面观之，则生活之欲常破坏社会之调和，故断言性恶也。

第二节 礼

人性既恶，则社会之自然的状态，生存竞争之状态也。而龌龊此人性之活动，不使争乱之患者，礼是也。苟行礼，小足以治身，大足以治天下，此礼之二用也。

然礼自外束缚人者也，故人之所视为苦痛，而非自然的也。故名之曰“伪”，伪者人为之义也。圣人，伪之成功者也。荀子曰：伪积而化之谓圣。圣人积伪之所化，然则圣人与凡人之别，只程度之差而非性质之差也。

抑修为之问题，自子思孟子之立脚地观之，到底不能视为必要，即令认之，亦不过有消极的意味耳。然及荀子，始认积极的修为之必要。

礼者修为之唯一工夫也。是不独于个人为然，国家亦有之。故曰：“隆礼贵义者其国治，简礼贱义者其国乱。”（《议兵》篇）又曰：“礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也，王公由之所以得天下也，不由所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以为胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。”（同上）所谓社会者，人民之簇聚也。社会之调和与否，则治乱之所以分也。故曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。”（《天论》篇）此与墨子之“非命”，其意相同。以上实自人性上论礼之必要者也。更进而自社会生存上论之，曰：“人力不若牛。走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无他故也 [焉]，得之分义也。”（《王制》篇）荀子以礼为治天下之大法，痛击墨子之非乐、节葬、节用之说，以使果如此说，则使天下贫弱，且震荡人心者也，曰：“我以墨子之非乐也，

则使天下乱；墨子之节用也，则使天下贫。非将堕之也，说不免焉。墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐。若是则瘠，瘠则不足欲，不足欲则赏不行。墨子大有天下，小有一国，将少人徒，省官职，上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳，若是则不威，不威则罚不行。”（《富国》篇）荀子虽未知墨子之真意，然于《正论》篇非难当今之骄奢，又与墨子同意也。

第三节 礼之所本

人性恶也，礼外也，然则礼何所本乎？此当研究之问题也。然荀子对此问题，非有精密之解答，唯曰：“人生而有欲。欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”然先王之制礼果何所本乎？《礼论》篇曰：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师：是礼之三本也。”然此所谓“本”者乃报本追远之意，而非谓礼之所自出。考荀子之真意，宁以为（礼）生乎人情，故曰：“称情而立文。”又曰：“三年之丧，称情而立文，所以为至痛之极也。”荀子之礼论至此不得不与其性恶论相矛盾，盖其所谓“称情而立文”者实预想善良之人情故也。

第三章 政治论

第一节 国家系统

人民之归往者谓之王。王者即德之所在，故大功德之后，非必常为王。王非位也，故天子无禅让放伐。尧舜皆有德之人也。尧以有德之故而为天子，人民不以尧之人而以其德也。然舜之德又与尧无异。尧之死也，舜继而为天子，是以尧代尧也，以德代德也。人虽有尧舜之别，而德则无异，同为人民之所归往，何禅

让之有？故曰：“天下厌然，与乡无以异也，以尧易尧，夫又何变之有矣！”桀纣失其德，邦家分崩，人民离散，是已无天下矣。汤武修其道，行其义，兴天下之同利，除天下之同害，而天下归之。故汤武非夺天下，而桀纣非被夺。故曰：“天下归之之谓王，天下去之之谓亡。故桀纣无天下，而汤武不弑君，由此效之也。”（《正论》）盖以为天下〔子〕非位也，非自人而授之，而自己得之者也。身无功德者不能为天子，曰：“以桀纣为常有天下之籍则然，亲有天下之籍则不然。”是亦与孟子“一夫纣”之意同也。

诸侯则不然。诸侯位也，避诸侯之位与否，在天子之命。故诸侯之本质，非德而在命。天子命甲为诸侯，及致仕，更命乙为诸侯：此与天子异者也。故曰：“诸侯有老，天子无老。有擅国，无擅天下，古今一也。”此之谓也。

第二节 政治术

“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”是孔子政治论之主意也。以身先天下，则天下无不化。《大学》之言治国平天下本于修身，可谓善得其意也。故此派之政治非政治术，而自己之人格为政治之中心。荀子亦谓政治在以身先天下，曰：“主者，民之唱也；上者，下之仪也。彼将听唱而应，视仪而动。唱默则民无应也，仪隐则下无动也……故上者下之本也：上宣明则下治辨矣，上端诚则下愿恊矣，上公正则下易直矣。”（《正论》）所谓政治术者道也，曰：“道者古今之正权也。”（《正名》）道者何？礼乐刑政是也。荀子以礼乐为致治平唯一之道，如上所论，并用刑政，先王然也，孔子亦然，唯欲其刑之中耳。荀子亦曰：“刑称罪则治，不称罪则乱。”（《正论》）

然荀子亦斥小惠而主信赏必罚，曰：“人或触罪矣，而直轻其刑，然则是杀人者不死，而伤人者不刑也。罪至重而刑至轻，庸人不知恶矣，乱莫大焉。”（《正论》）荀子又信法所以制之于既发之末，而严刑所以束民心，曰：“凡刑人之本，禁暴恶恶，且惩其末〔未〕也。”（《正论》）又曰：“故治则刑重，乱则刑轻。”

第三节 正名

惠施公孙龙之徒，驰辩弄文以混乱真伪。荀子疾之而作《正名》篇，曰：“王者之制名，名定而实辨。”先就人类述“性、情、虑、伪、为、事、行、（知、）智、能、病、命”等字之定义。次言名实之乱，使思想混杂，事务纷错。更进而谓人之辨同异，由于天官。天官者何？耳目口鼻心体是也。此六官各有所思[司]，而各有别，辨别。同者同名，别者别名。

第四章 结论

荀子之非子思孟子也，曰：“犹然而材剧志大……幽隐而无说，闭约而无解。”于是关穷理之事，则唾而不顾，唯先王之礼是由。其言曰：“其于天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材。”其主义可见也。又曰：“道不过三代，法不贰后王。”故其所言，止于经验界，且但关于礼耳。是故责荀子以哲学，非得其正鹄者也。然其思想之精密正确，实从来儒家中所未尝有，而开韩非子法家之论者也。

（刊于1905年7月《教育世界》104号）

周秦诸子之名学

学问之发达其必自争论始矣，况学术之为争论之武器者乎？其在印度，则自数论声论之争，而因明之学起。在希腊，则衰利亚派之芝诺因驳额拉吉来图之万物流转说，而创辩证论。至诡辩学派起，而希腊学术上之争论益烈，不三四传，遂成雅里大德勒完备之名学。

我国名学之祖是为墨子。墨子之所以研究名学，亦因欲持其兼爱、节葬、非

乐之说，以反对儒家故也（见《大取》篇）。荀子疾邓、惠之诡辩，淑孔子之遗言，而作《正名》一篇，中国之名学于斯为盛。暴秦燔书，学问之途绝。至汉武帝之世，罢斥百家，而天下之学术定于一尊，学术之争绝于此矣。辩论之事绝，而欲求辩论之术之发达，是欲购今日之巨炮坚舰于华胥之国，夫固不可得已。然勿以吾国名学发达之止于此，而遂谓此数子者无研究之价值也。如《墨子》、《经》上下之论定义，《大取》、《小取》二篇之论推理之谬妄，荀子及公孙龙子之论概念，虽不足以比雅里大德勒，固吾国古典中最可宝贵之一部，亦名学史上最有兴味之事实也。今特比而论之，世之学者以览观焉。

墨子之名学说，见于《经》上、下，《经说》上、下、《大取》、《小取》六篇。《经》下、《经说》上、下，及《大取》篇，其属辞引类，皆当时熟语故事，又多夺句、误字，今不可解。可解者唯《经》上及《小取》二篇耳。而《经》上但下“名”之定义，而不论下定义之法则，故可不论。《小取》一篇列举推理之真妄，而亦不论推理之法则，然其述谬妄之种类，颇有足观者。以为一切谬妄皆起于比类，故曰：

夫物有以同而不，率遂同，辞之侔也。有所至而正。其然也，有所以然也。（其然也）同（句），其所以然也不必同。其取之也，有所以取之。其取之也同（句），其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也。（《小取》）

由是而分推理为“是而然”、“是而不然”、“一害而一不害”、“一是而一不是”四者。第一种如：

白马，马也；乘白马，乘马也。骊马，马也；乘骊马，乘马也。获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。此乃“是而然”者也。

然应用此法于他处，则生种种之谬妄。如

获之视（毕注云：当为“事”。愚按：当作“亲”），人也；获之事亲，非事人也。其弟，美人也；爱弟，非爱美人也。

由名学上言之，前者言辞暧昧之谬妄，后者偶然性之谬妄也。又如

车，木也；乘车，非乘木也。船，木也；人船（愚按：疑“入船”之误），非人木也。盗，人也；多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也……此乃“是而不然”者也。

此背名学上之规则，而前提中所未定之辞，至结论中而忽一定，即雅里大德勒所谓者也。盖前提中之“人”，指人之一小部分，而结论中之“人”则指人类之全体故也。而但自形式上观之，则与“白马，马也；乘白马，乘马也”等之推理，无甚差别。故应用此形式，而不考事实之如何，其不陷于此谬妄者鲜矣。至所谓“一害而一不害”“一是而一不是”者，亦由此类而起。曰：

爱人，待周爱人，而后为爱人。不爱人，不待周不爱人，不（愚按：此字当衍）失周爱，因为不爱人矣。乘马，待周乘马（愚按：当作“不待周乘马”），然后为乘马也。有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后（为）不乘马，而后不乘马（愚按：此五字当衍）。此“一周而一周”者也。（愚按：此墨子自主张其兼爱说：“爱人”指无人不爱。而“不爱人”指不兼爱者，非指兼不爱者也。“乘马”之例反是。乘马不待其人全乘于马上，然后谓之乘马。“不乘马”必俟其下马后，方可谓之不乘马。此由一家之学说及一时之习惯立论，非纯由名学上观察者也。）居于国则为“居国”。有一宅于国，而不为“有国”。桃之实，桃也。棘之实，非棘也。问人之病，问人也；恶人之病，非恶人也。人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。之马之目盼，则为（毕注：当作“谓”）之“马盼”；之马之目大，而不谓之“马大”。之牛之毛黄，则谓之“牛黄”；之牛之毛众，而不谓之“牛众”。一马，马也；二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。一马，马也。马或白者，二马而或白也，非一的而或白。（原按：此由吾国言语中无全称特称之区别，故有此谬）此乃“一是而一非”者也。

然墨子非谓推理中有“是而然”“是而不然”“一害而一不害”“一是而一不是”之四种也。不过前二节分之，后二节合而论之耳。而不是之源，由于见一推理之形式之有时而真，而遂应用之于他处，一切谬妄皆由此而起。然墨子虽列举

事实，而不能发见抽象之法则，以视雅里大德勒之谬妄论，遂不免鲁卫之于秦晋，是则可惜者也。

墨子之定义论、推理论，虽不遍不赅，不精不详，毛举事实而不能发见抽象之法则，然可谓我国名学之祖，而其在名学上之位置，略近于西洋之芝诺者也。然名学之发达，不在墨家，而在儒家之荀子。荀子之《正名》篇虽于推理论一方面不能发展墨子之说，然由常识经验之立脚地，以建设其概念论，其说之稳健精确，实我国名学上空前绝后之作也。岂唯我国，即在西洋古代，除雅里大德勒之奥尔额诺恩外，孰与之比肩者乎？兹录其首章而释之如左：

后王之成名，刑名从商，爵名从周，文名从礼，散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期；远方异俗之乡，则因之以通。

此谓名之与物非有必然的关系，但沿习既久，而既有一定之意义，则从之因之而已。

散名之在人者：生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉能习焉而后成谓之伪。（原按，荀子此处所下心理学上学语之定义，最为精确。“性”者，人心之抽象的名称。“情”字于感情外兼有冲动之意。而“虑”则与英语相当，即意志本部之作用也。下“伪”字；行为之义；下“伪”字，品性之义，与今日心理学伦理学家之说全合。）正利而为谓之事，正义而为谓之行，所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。性伤谓之病。节遇谓之命。是散名之在人者也，是后王之成名也。

此皆沿习既久，而有一定之意义，后王所当因袭之者也。但就性情等言之，举一例耳。

故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞、擅作名以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸；其罪犹为符节、度量之罪也。故其民莫敢托为奇辞以乱正名，故其民惑。惑则易使，易使则公。其民莫敢托为

奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣，如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。

此以正名为治天下之道，与孔子所谓“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”，墨子所谓“夫辩者将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑焉”，公孙龙子所谓“至矣哉，古之明王！审其名实，慎其所谓。至矣哉，古之明王！”意相同，盖当时一般之思想也。希腊苏格拉底之所以汲汲于明概念、正定义者，岂不以当时诡辩学派说真理之不可知，道德之无根据，而人人以自己为万物之标准，故发愤而起欤？

荀子更进而论制名之目的，与名之缘起及标准，曰：

然则所名为有，（与）所缘有〔以〕同异，与制名之枢要，不可不察也。异形离心交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别。如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是，则志无不喻之患，事无困废之祸。此所为有名也。

此谓制名之目的，在区别同异以交通思想。然则同异何缘以别之乎？此自“名”之问题而入“知”之问题，易言以明之，则自名学上之问题而转入知识论上之问题者也。荀子曰：

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通。是所以共其约名以相期也。形体、色、理，以目异；声音清浊，调竽奇声，以耳异；甘苦、咸淡、辛酸、奇味，以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、酒、酸、奇臭，以鼻异；疾、养、滄、热、滑、铍、轻、重，以形体异；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲，以心异。

所谓“天官”者即耳目口鼻体与心也。前五者外官，而心，内官也。凡有相同之感觉者，天官视其感觉之原因之物之相同，而以同名名之。而心者，非徒自

己为一天官，又立于他天官之上而统一之者也。故曰：

心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必待夫天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。

按荀子此节之言，非于知识论上有深邃之知识者不能道也。自西洋古代哲学家以至近世之汗德，皆以直观但为感性之作用而无悟性之作用存乎其间。易言以明之，但为五官之作用，而非心之作用也。唯叔本华于其充足理由之论文中，证明直观中之有睿知的性质。曰：“贫哉感觉！即其最高尚者（如视觉）亦不过人体中所起一种特别之感应耳。故感觉，主观的，绝不似直观之为客观的也。盖感觉之作用行于吾人之体内，而决不能超乎其外。感觉有愉快有不愉快，但表其与吾人意志之关系，而无关于客观的外物。唯悟性之作用起，而主观的感觉始变而为客观的直观，即悟性以其因果律之先天的形式，而视五官之感觉为一果，而必欲进而求其因，同时空间之形式助之，遂超吾人之身体外，而置此原因于客观的外物，经验之世界由此起也。于此作用中，悟性利用感觉中所供给之材料，而构其因于空间中，故五官但供我以材料，而由之以构成客观的世界者，则悟性也。故无悟性之助，则直观不得而起也。”此叔本华所自矜为空前绝后之大发明，复征诸生理、心理上之事实以证明之。然要之，其充足理由论文第二十一章之全文，不过荀子此节之注脚而已。又其所谓“五官簿之而不知，心征之而无说”者，岂不令吾人唤起汗德所谓“无内容之思想，空虚也；无概念之直觉（谓感觉），盲瞽也”乎？则荀子之知识论的名学上之价值如何，自可推而知也。

然后随而命之：同则同之，异则异之；单足以喻则单，单不足以喻则兼；单与兼无所相避则共，虽共，不害矣。

杨惊注曰：“单，物之单名；兼，复名也。喻，晓也。谓若止喻其物，则谓之马；喻其毛色，则谓之白马、黄马之比也。”由此观之，则与名学中所谓单纯名辞、复杂名辞相当，即单名但表一概念，而复名则表二概念以上者也。然有时但着眼各物之公共点，而不必问其特别之状态时，则单用一单名或一兼名表之，

亦无不可。故曰：“单与兼无所相避则共，虽共不为害矣。”然荀子固深重同异之别，虽说共名，犹以异质而同名者为不可，故继之曰：

知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使异〔同〕实者莫不同名也。（杨注：“或曰‘异实’当为‘同实’”）故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之“物”。“物”也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之“鸟兽”。“鸟兽”也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。

共名与别名即西洋名学上类概念与种概念之区别。然以“鸟兽”为别名，实其疏漏之处，吾人亦不能为之讳饰也。

名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂，则谓之善名。

此分名为“宜名”、“实名”、“善名”三者，谓名本无宜不宜之别，唯合于古今沿用之习惯者谓之宜名，不合者谓之不宜名。又本无实不实之别，唯指外界实在之事物，而有事物以为之内容者，谓之实名。若有名而无实当之外界之事物，或不尽与事物相副，则不过一空虚之概念而已。柏庚所谓“市场之偶像”，汗德所谓“先天之幻影”，皆指此也。而实名之呼其名而即晓其意者，又谓之善名。此名之价值之分也。

物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化。有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也。

“同状异所”，杨倞注谓“若两马同状，各在一处之类”。“异状同所”，注“谓如蚕蛾之类”。窃谓杨倞所引例稍有未妥。前例如驴、马，后例如蚕蛾。前者“二实”，而后者“一实”也。可见荀子论制名之标准，全立于经验论之上，而与公孙龙、惠施之徒逞诡辩者，全相异也。

（刊于1905年4月至5月《教育世界》98、100号）

第二编

讲：西方哲学家传

希腊圣人苏格拉底传

苏格拉底事迹，散见其门人柏拉图之《问答篇》，与芝诺芬之《纪念录》。顾二书所载间有不同。如柏拉图言，则苏格拉底重思想者也，理想的之人物也；如芝诺芬言，则苏格拉底重实事者也，平民的之道德家也。柏拉图常自以其理想，假其师之名而出之，故其说或不如芝诺芬之得真。然芝诺芬历史家也，非哲学家也。故亦有不善解其师说者，未可尽为训。今以芝书为主，以柏书为助，而略传苏氏梗概，其庶无大误乎！若夫苏氏一生之性行学问，固非读全书不足以尽之矣。

苏格拉底，希腊之雅典人，纪元前四百六十八年生，或云纪元前四百七十年生。父曰锁福罗尼斯哥，业雕刻术，为人诚实，颇有贤声于时。母曰法讷烈底，业产婆。家贫。苏格拉底幼时，受普通教育于家庭，亦尝学雕刻术，冀绍父业，然非其所好，稍习即弃去。其学哲学也，说者不一，或言曾师事巴穆尼底。巴穆尼底者，以转变之理说万物者也。然苏氏似仅读巴氏之书，未尝亲受业于其门。又当时诡辩派诸名儒，如普罗达哥拉斯、葛高斯、普罗底戈等，苏氏亦未尝师事之。苏之所以为学，实恃一己之力所得之者也。大抵苏氏幼年曾学自然哲学，然以其说之不完全，遂辍而不讲。斯说固信而有征者矣。苏娶克商琪培为妻。克商琪培性悍，而苏善忍受之。一日，其妻盛怒，倾水泼苏，自顶至踵俱湿。苏坦然语曰：“迅雷之后，必有急雨。”其天性之温和盖如此。或问苏：“何故娶悍妇？”

曰：“御马者先御悍马，然后善其术。吾欲御人，是以娶之也。能忍而御其妻，则亦处世而无怨尤矣。”

苏格拉底壮年尝三从军（纪元前四百三十一年波奇达亚之役，纪元前四百二十二年狄里匈之役，纪元前四百二十四年安福婆利之役），以武勇著。体坚实，善耐劳苦，他人叹弗及。军中粮绝，经日不食，不自知其饥渴也。严寒之日，他人非裘重裘，以毛蔽踝，未敢外出，而苏则单衣跣足，行于疾风大雪之中，见者至自愧无勇。其居军中也，多异闻逸事。一日盛暑，苏自朝立于庭中，若有所沉思，自作问答状；及午，兵卒有携枕簟眠于树阴者，见苏仍鹄立不动，窃异之，曰：“苏格拉底非自晨既立于此者乎？”如是至暮不去，入夜亦不去，及其去也，朝曦已在林间矣。有少年曰阿克毕第者，苏之友而后年之门弟子也，尝负伤，苏救之。阿克毕第感其义，及论功，为言于上官，乞赏苏格拉底，苏辞不受，卒归功于阿克毕第。其后七年，雅典军败，退向狄里匈，苏格拉底殿，毅然不稍却。柏拉图假阿克毕第之言以记其事曰：“其时予（阿克毕第自谓）为骑兵，而苏为步兵。及退军，予犹见彼，与为礼，观其从容指挥，慎思周虑，觉英迈之色转有过于临战者。”

苏格拉底之勇毅匪独于战阵见之也，其为评议官、为司法官，亦持正不阿，守义不屈，所言者必躬行之，所既行者，虽强之而不改。纪元前四百六年，为元老院议长时，曾以事与众议全戾，卒不为之下。其丰裁之峻厉可想见矣。苏氏中年以后，始集弟子讲学。雅典之人闻之，相引以为异，观者如堵。盖苏氏面目奇陋，鼻低而上向，睛凸唇厚，腹大如五石瓠。见者辄目笑之，故居民争欲瞻其丑状也。然苏氏貌虽不扬，而其思想之高尚，其行为之坚固，其辞令之明达而条理，实有出人意表者，此所以趁〔趋〕聆其教者若水之就壑欤？苏氏教人不索酬，故犹有议其所教为无足取者。苏格拉底有子三人，其恃何者以资生，今不可考。然观于苏之居家日少，又观于其妻权势之强，则意者衣食之费皆其妻任之。苏氏所自以为职者，破〔则〕在力破当时学者之妄，而教导后进，纳之于智德之轨耳。一言以蔽之，曰：意在改良雅典之道德是也。

苏格拉底巧于立言，故有误以诡辩派目之者。虽然，苏格拉底非诡辩派，且当时之诡辩派正彼之所深恶而痛绝之者也。初，诡辩派之肇兴也，本以崇尚德义为旨，教后进以持身涉世之道。其所讲者，道德也，哲学也，雄辩学与修辞法也。其所以增长人知而为功于希腊者，良非浅鲜。然以承其流者之不善，至苏格拉底时，而名实已相远矣。若辈以口给自夸，以修饰自喜，以好名射利为主义，党同伐异，傲然往来于雅典之市，此所谓俗儒也。苏格拉底独以救时济世为怀抱，乐育英才，匡扶真理，至以身殉之。视彼诡辩派，夫固日月之于燭火，江河之于沟浍矣！

苏格拉底之教人也，和易可亲，不示人以矜岸之概，其所言者又皆切实易行之事，浅近可解之理。微论男女老幼贫富贵贱，有愿学者，未尝拒之也。闾閻之中，通衢之间，皆其设教之地也。其所教者有宗教，有教育，有政治，有军事，有美术，有论辩法，有处世之术、摄生之方，要在使国民得为国民之道而已。其教法钝以问答出之，大抵先消极法而继以积极法。其始也，佯为不知而诘之；其既答也，则迎而导之，转其向而叩之；及言者悟所说之矛盾，则虚骄之气以挫，而自耻其无学；知耻则知奋，知奋则向学殷；于斯时也，醒之以知识，有心悦诚服以去者矣。人以苏氏之母之术喻苏氏之教法，曰：“产婆法”。盖不自外而注之，而自内而导之，其助人以生产思想，与助孕妇之产子无异也。苏格拉底以一种实验论为主义者，故其法纯用归纳。苏氏之归纳法固不如后世柏庚之精确，且其范围亦专于人事而不及于自然，虽然，未可以是咎二千余年前之先哲也。

苏氏告诫门人之言多新颖可喜者，试举一二事以见例焉。一日，苏格拉底与门人欧几第穆论判断正邪之法。苏曰：“人能无诈乎？”欧曰：“人固多诈。”曰：“行诈者正乎？”曰：“不正。”曰：“为恶而害人者正乎？”曰：“不正。”曰：“鬻公民为奴隶则如何？”曰：“是亦不正。”曰：“为大将者攻敌国而取其土地，虏其人民，则如何？”曰：“是则正也。”曰：“为将者而欺敌，正乎？”曰：“正。”曰：“蹂躏敌军，掠粮糒牲畜，亦可谓之正乎？”曰：“是亦正，然加之于朋友则为

恶。”曰：“然，吾知之矣！行为之正者，亦有时而不正。正邪之所以变，由于对敌人与对朋友之不同也。且问子：‘假如师败气馁，而为将者诈称寇至以鼓舞军心，正乎？’”曰：“正。”曰：“婴儿畏药，其父母欺之，以为羹也，然服之而疾愈。其亲之伪言，正乎？”曰：“正。”曰：“有友患而欲自戕者，夺其刀，俾不至于死，正乎？”曰：“是亦正。”曰：“吾子自思之，从子之论，则人之交友，不必常守直道。而有时可用诈术。”于是欧几第穆颇自觉其说之不安也，心为之皇惑。苏格拉底更问之曰：“以故意欺人者与无意欺人者，孰最不正？”欧几第穆惊所问之出于意表，谢不能答。苏格拉底晓之曰：“吾子数易其意见，此所以自穷也。今有教人以真理者而前后殊其词，子谓为何？告迷途者而既曰‘之东’，又曰‘之西’，子谓为何？”曰：“此愚妄无知之徒也。”“愚妄无知”是欧几第穆之自白也。

格罗坤者有为之士也，而性轻躁，年未弱冠，欲以一己之力左右雅典政府，所至演说，痛诋政府，意气逼人。有以持重之就谏者，勿听也。苏格拉底惜其才，而谆谆教之，卒以悛其行。问于格罗坤曰：“吾子有统治雅典共和国之意乎？”曰：“有之。”曰：“子所志远矣大矣！他日功成，则令名且遍于国中而及于海外。”格罗坤闻之，适中其自负之心，则岸然以喜也。苏格拉底继语之曰：“欲见敬于众者必不可不有利于国，吾子欲有利于国，将谓以（何）事始？”格罗坤默思有顷，未及答。苏谓之曰：“非欲富其国乎？”曰：“然。”曰：“国何以富？其增岁入之谓乎？”曰：“然。”曰：“然则吾国之岁入几何？其取之也何自？物价之骤变，操何道之〔以〕救之？吾子其究心有年矣，盍以语我？”曰：“未能知也。”曰：“子向主节流说者，然则岁出之额必知之。”曰：“亦未能知也。”曰：“不知岁出入者，是未可与言富国之术也。”曰：“富国亦自有术矣，不如灭人之国而夺其利。”曰：“是固善也；虽然，必其强于敌而后能之，不然，则未有所得而反有所失。今欲用兵，必较两国之兵力，而决胜负进退之谋。盍语我以吾国海陆兵士之数？”曰：“是不能答。”曰：“忘之乎？平日必为表以记之，且视之。”曰：“未有也。”曰：“不知国之兵力者，是未可与言用兵也。且不与子言战而言

守。今吾国之堡垒孰扼形胜耶？守卒几何人耶？其有待于增设者耶？”曰：“不然，余欲毁其垒而尽去其兵，是假口国防而徒剥削土地者也。”曰：“寇至何以御之？且子谓其剥削土地，目击之耶？”曰“想当然耳。”曰：“想当然者未可据以立论，俟精察而得之，而后言之政府未晚也。”又转语而诘格罗坤曰：“吾意子必未尝身至银矿，故不知产银所由以减之故，然乎？”曰：“然。”曰：“银矿之间不宜摄生，故吾子不得往，不然，必既勘究之矣。虽然，若谷食，则吾子之所知也。今雅典之产谷以供民食，盈绌若何？苟欲储所盈者以备干潦，则其数若何而后足一年之食？”曰：“至其时自知之，今无暇留意及此。”曰：“不知供求之率者，不能治一家也。吾雅典之民万有余家，一旦而留意察之，诚不易易。虽然，子之叔父，其家业非日就衰敝欤？是正吾子觐试长才之日也，不能治一家者何以治一国？而子顾欲握雅典之政权，岂未能任舆薪之载者而能举千钧之重欤？”曰：“使吾叔父从吾言，则家政既治矣，其如彼不从何？”曰：“子不能见信于其叔，而谓欲见信于国民欤？吾子善思之！愿大而力不逮，则人蔑视之；己所不知，不如不言；轻举妄动贻后世羞者，古今比比然也。子之欲尽瘁于国家则善矣，然不可不有实力，有实力则功成名遂矣。”

苏格拉底之教法如此。是以能使辩者口塞，慢者气沮。故其时名流硕士殆无不与辩论，而未有能胜之者。然苏氏非徒以攻击他人为旨，其折人也，亦非徒以善词令故。盖其意诚而情笃有以使之然也。阿克毕第尝赞其师于宴会之际，时苏亦在座。阿曰：

吾欲赞苏格拉底，而若无以拟之，则以雕像拟之。苏格拉底其将以吾言为谑也。苏格拉底，其市所鬻之瑟立洛耶？瑟立洛者滑稽之像也，而神也；其弄笛之玛西亚耶？玛西亚者半人半兽之像也，其弄笛也，天地为之动容，万物为之变色。苏格拉底所为笛，则言语而非器械也。闻其声者，或不自闻而得自他人者，皆若醉若狂，若自快若不自快。吾尝欲充耳而去其前矣，而其言语之吸力制我而不使动也。吾闻言而内疚，忽忽焉若此身之自九天而坠九渊。然攻其说，而不自知己为其说之奴隶也。吾一日不见苏格拉底，则人世功名之念淳然兴焉，故吾不

欲见苏格拉底，见则欲遁。吾不能从其命而为之，故见之则神志瞽乱也。吾尝闻辩论于培里噶利之徒矣，然感动之力至微。培里噶利，可拟之熏斯特安德诺耳。伯刺希达，可拟之亚希列武耳。若苏格拉底，则人无得而拟焉，拟之者惟瑟立洛与玛西亚也。

从苏格拉底讲学者，其人不一：有老者幼者，有工有商有兵，有文士，有处女。其性行亦不一：有气骄者，有志决者，有严谨自持者，有放诞行乐者，有热心时事者，有冲淡寡营者，有天真烂漫如婴儿者。其中如柏拉图，则孔门之有颜渊也。今略举诸弟子事实，亦以见苏格拉底之伟大已。

欧克勒的者，美加拿人，性好哲学，诸家之书多所流览。慕苏格拉底之名，将负笈而从游焉。会雅典与美加拿不睦，禁美加拿人至雅典，违者锢之终身。欧克勒的不以禁令为畏，伪为女装，日跋涉二十英里之遥而叩苏氏之门。及有所得，归而思之，遂创美加拿学派。后苏格拉底遇难后，诸弟子多避难美加拿者，欧克勒的厚遇之，盖以报之也。又有阿里斯奇博者，富人也，性躁急，其学说以求乐为旨归，世称克猷列奈学派。克猷列奈（即埃及）者，阿里斯奇博之故里也。苏格拉底戒之曰：“吾辈教育少年，而欲其成就伟业，则莫如授之以艰难辛苦，以养其坚忍克己之性质。吾闻诸海希鄂德（按，前8~7世纪，希腊哲学家）矣，曰：‘为恶之道，近而平坦，故人多就之。为善之道，高而远，故非劳其力者不能至，非造其极者不得食报。此天之所定也。’又尝闻诸哀比赫穆矣，曰：‘神视下民苦劳之度，以定其赏之厚薄。’”

安齐斯迭甯者，初师事葛高斯，后设帐授徒。及闻苏氏之名，遂撤皋比，自请为弟子，又命其门人亦从学焉。安齐斯迭甯之为学，主于坚苦自克，其初谒苏氏也。衣敝衣，有自矜色。苏讽之曰：“吾自汝衣之破绽中，而窥见汝之好伪矣！”安齐斯迭甯之弟子中，有日狄鄂格奈者，奇人也，尝白昼携灯，徘徊于市；又尝蹲踞盆中，傲然与亚历山德〔大〕大王相语。一日为海寇所虏，将鬻为奴。寇问何能，曰：“吾能治人。如鬻我，必择诸欲得主人之家。”柏拉图招之饮，则昂然入室，以污足践华褶，曰：“吾以足压柏拉图之骄慢也。”柏拉图曰：“子之

骄傲乃倍于我。”其人天性诡异如此，后亦从安齐斯迭邇而受业于苏。

芝诺芬未师事苏氏时，一浊世美少年也。偶逅苏氏于途，苏问之曰：“欲洁美食，于何求之？”芝告以其所。又曰：“欲为善人，于何求之？”芝踌躇不能答。曰：“然则从我而学耳。”于是芝诺芬遂执贽请业焉。

苏格拉底主知德合一之说，其言曰：“夫人未有不欲其身之善者。人之欲善，无异其好乐而恶苦也。人惟欲善，是以能善；既曰能之，则可求而得之。故欲实行道德者，在知道德之于人之为善。其为不善者，以不知善之为善也。”或问于苏格拉底曰：“何以有明知善恶而行戾于言者？”曰：“是未可谓真知也。知己之利，而不求其利，吾未见其人也。”虽然，自今世言之，则苏氏此言，义犹有未尽者。夫道德上之所谓善，与人身之所谓善，不必其同。人非必知道德之善而好之乐之也。故有知之而不能行之者矣。必道德上之善与人身之善一致，而后能如苏氏之言耳。（原按，苏格拉底之知德合一论与阳明之知行合一论，似同实异。）

“知己”一语，苏格拉底格言中之最置重者也。欧几第穆问苏格拉底以善知事物之道，苏移地福义神社之榜语以告之，曰：“在知我。”且曰：“知我者，非仅仅自知姓氏之谓也，返求诸身，而知其宜于何事，夫如是之谓知己。知己则知所以利己者，而推己及人，则又知所以利人者。己利人利而功成矣。治国者亦然，不自知其国力者，自亡之道也。”

苏格拉底信神者也，以意匠论证明神之存在。尝谓雅里斯德第穆曰：“谁为子所赞美者？”雅举诗家鄂谟尔、雕刻家濮留克立特、画家瑞武格希以对。曰：“子谓技术中何者价值最贵？其能造无精神无动作之雕像者乎？抑有能造有精神有知力有运动之动物者乎？”曰：“不待言而知其为后者也。”又问曰：“于此有不知目的而为之者，与能合目的而为利于人世者，孰为偶然之结果？而孰为睿智之结果乎？”曰：“亦不待言而为后者也。”曰：“始作人者，授之以五官，又随其目的而备物以应其求，是故目有可得而视之色，耳有可得而闻之声，皆与人为利焉。此非为人世谋，而出意匠以作之者乎？”

苏格拉底尝说天地万物之善美与人间身体之构造，而推论造物主宰。又尝说

其善与爱，然所以为证明者固不完全，仅由事实之半面立论，而与世间事物之矛盾、冲突、害恶等，未思及之也。苏格拉底信灵魂不死之说，又以为世有一种灵体，不可见，不可闻，不可思议，名之曰：“太蒙”。“太蒙”者所以呵止不善之言行之声也。

苏格拉底之说固亦近于宗教，虽然，非欲攻事物之深奥，而窥宇宙之秘密也。彼嘲当时之理学家，目之为狂，曰：“研究自然现象者，岂其能行云施雨变化气候乎？”要之，苏氏所究者人事，所尚者道德，是故希腊哲学之向以探讨外象为主者，至苏氏一变而求诸内，遂以开柏拉图及雅里大德勒之先声，而为希腊哲学之祖。基开禄论之曰：“若苏格拉底者，是挈天上之哲学而致之地上，以分馈于人者也。”

苏格拉底之学主在实用，故尝教人以孝弟友义。为其长子兰普禄克烈谆谆说事亲之道。有兄弟不睦者，苏氏和解之，告以兄弟为不可求之宝。又尝说益友之义。其待人也诚挚，过则规之，善则劝之，有不幸者慰藉之。其教人也，重体育，以为勇健之精神必栖于强壮之身体，曰：“由运动以强其身者，对国家之本务也。”苏每晨必散策于外，或至运动场习体操。天性活泼，五十岁，犹舞蹈以自娱。又常学琴（雅典名琴曰：“利拉”）于昆洛云。

或问苏格拉底：“奚不为政？”曰：“吾之责既重于为政矣，教导少年自尽其责，非所以致力于国家乎？”教育家之自任为自重，盖当如此。虽然，苏氏非有卑视为政之意也，观其与小培里噶利所言，多涉军旅之事，治民之道，知其悲祖国之陵迟，而忧时济世之怀，有未尝一日去者矣。方是时，雅典国政日非，奸党专恣，怒苏格拉底之直言攻讦也，遂诬以乱俗惑众，且指其倡导“太蒙”之说为倾覆国教者，拘之，论以死罪。苏格拉底昂然立于大廷，自明所说之为真理，不肯枉意求免，谓人曰：

呜呼！邦人兄弟！吾实爱汝敬汝。虽然，吾与其从时人之命，毋宁从神之命，一息尚存，吾必昌言吾说，而不懈其实行也。且夫我雅典，文明之邦而智识之渊藪也。居是邦者乃徒锢心于名利，不顾真理，不求知识与精神之进步，岂不

以为耻辱乎！邦人兄弟！德义者不可以财帛求之，而公私诸善之源泉也。吾之教人如是。说者必以是为败坏人心之道，则余滋罪矣！呜呼！邦人兄弟！尽汝辈以阿纽德斯等之所欲，待我苦我，骨碎肌裂，而我不枉正道也。死亦何所畏！苟无未来世界则已，有之，则我至其间，得与古之英雄握手对话，其快也奚若哉！神必不舍善人，吾深知死之优于生，故“太蒙”不阻我之死也。吾所望于诸君者，苟吾子孙不遵吾教，不尚德义，而惟贪黷与虚伪之是事，则邦人其以罪我者罪之。今也，余与诸君永诀之时至矣！死生异路，孰优孰劣，惟神知之。

观于苏氏此言，其伟大而不可逾，坚卓而不可拔，虽千载以下，犹觉万丈光芒，直射人目也！

苏格拉底定罪之翌日，律当行刑，会翌日为忒罗斯祭期，须停刑三十日，故苏格拉底系狱以待死。此三十日中举止如常，神情静肃，其谆谆劝戒他人，未尝倦也。距行刑之前二日，克里敦劝其脱狱，且云：“易为计。”克里敦者盖苏之老友，义其门人也。苏不纳，曰：“未得许于雅典人而逃狱者，可谓之为正乎？以为正，则从命；不然，则死于此耳。昨日以前，犹自谓循真理，一朝背道而驰，所不忍也。克里敦君！今将示子以真理之不变矣！”至行刑日，其友人与弟子等皆入狱吊之，独柏拉图以病不能至。及妻孥来与之永诀，涕泣不能仰，苏嘱人劝之归。盖以是强制情怀，不愿见家人之悲痛也。是时苏格拉底既脱桎梏，心身畅然，抚创痕而说乐生于苦之理。其次更论德义、讲哲学，无异于平日。克里敦问家人后事，苏答之曰：“吾子善守德义，如顷所语于子者，而身体力行之，则所以惠于吾与吾家人者多矣。若夫悖德义之道，则其他非所望于子也。”已而狱吏告时至，以毒进。苏格拉底神色自若，举药一饮而尽。诸客各以衣掩面，哭失声，举室营扰。苏格拉底徐谓客曰：“公等何为如是？将德义之谓何！始吾命妻孥归家，正虑此耳！吾闻之，神命人以从容就死，故当从其言。愿公等勿作妇女子态！”自是未几，渐觉体不能支，以布掩面而卧。忽复揭布谓克里敦曰：“吾鬻一鸡于阿士克列比俄神社，未偿其值，愿子为偿之，勿忘！”语次，目瞑。时则纪元前三百九十九年某日之夕也，年七十二岁。

芝诺芬曰：“世有以坚确不拔之精神，为真理而死，如吾师苏格拉底者乎！吾师死，而其名垂于天壤，争光于两曜矣！然则吾师之死，其幸也夫！”芝氏《纪念录》之终篇又论之曰：“苏格拉底敬天威〔畏〕神者也，非神所命者不为；义人也，故不利于人者不为之；仁人也，故利于人者无不为之；勇者也，故能自制而屏嗜欲；智者也，故不假人力而别善恶。处事则断，知人则明，劝善规过，数十年不稍辍。是故苏格拉底实诸德具备之人物也。故吾谓苏格拉底，人世之最有幸福者也！谓予阿所好，盍以他人之行较之。”

（刊于1904年12月《教育世界》88号）

希腊大哲学家柏拉图传

柏拉图，雅典人。父曰雅里斯敦，母曰培利克却奈。或谓其世系出自濮瑟敦之神，经葛德洛、美兰特斯等若干世，而及于柏。其母则立法家梭伦之后，亦濮瑟敦神之远裔也。先世有名人，若克礼底亚，号为三十专制家之一，亦于柏为同族云。传者又谓其母培利克却奈感于亚波罗之神而生柏，斯则古史家言，荒唐不可信者矣。柏以纪元前四百二十九年生于雅喀拿，一说则谓纪元前四百二十七年生。原名雅里斯脱各烈，柏拉图其浑名也。希腊语谓“阔”为柏拉图，是或以肩与额之阔而得名欤？抑以其见识之广大而得名欤？柏氏有兄弟二人：曰亚底曼德，曰格罗坤；有姊妹一人，曰卜德甯。

柏拉图幼年受教完善，颇究心于体育。其体术之精，至能与褒的俄斯及地峡之擅长游戏者相争竞。盖希腊人之风尚使然也。然心鄙时人之只尚武勇，而他无所知，故于诗歌、音乐、修辞术亦潜心研究。旋自恨所作叙事诗不逮鄂谟尔，悉毁其稿。洎识苏格拉第〔底〕后，叹戏曲为无用，更举旧作诣狄俄纽沙神社焚之，由是终身不复言戏曲。年二十，始受业于苏格拉底之门，嗣后十年间皆师事

苏氏。及苏遇害系狱，诣法庭辩其冤，乞许其师纳赎赎罪，而自与同门诸子为之证人，审官不容其说。苏格拉底卒后，柏氏乃从学于海拉克勒德派之哲学家克拉邱陆与巴穆尼底派之哲学家谐谟格奈。旋与同门诸友访欧克勒的于美加拿。自是遂至非洲之克猷列奈，而学于数学家第奥多禄；又至义大利而学于毕达拉哥拉斯派之堯禄老斯及欧留德。一说则谓柏氏此时尝偕欧利毕第入埃及，就学于预言者。然观于柏氏之书，未一述及埃及事，则斯说固在疑信之间矣。

柏氏既遍游名山大川，恢拓其眼界，又获与诸宿儒交游，聆其言论，而造诣日精，不独于苏氏之学深有心得，又参以新义而大成之。然要其为学之大体，则恪守苏氏之说，未敢有以渝也。会亚细亚乱事起，道途梗阻，不得已归雅典。于是四方志士皆不远千里，风从云集，请业于柏氏之门，至有女子伪男装而至者。柏氏欲竟其师之宿志，以委身教育为任，设学校于海考第模之森林，名其校曰“阿考第密”。来学者概不索酬。今欧洲之专门学校犹称“阿考特密”，盖肇称于是。校之四周皆植枫及橄榄树，苍翠蔽空。其间有神社、有塑像，极观瞻之美。清泉一泓，环流校外，细响潺潺，盖最宜于静思冥想之地。是以十〔千〕载而下，诗人学者访古至海考第穆〔密〕之森林，未尝不仰溯前徽，而悠然神往也。

闻阿考第密风景之幽邃，读柏拉图《问答篇》而见其文字之优美，几疑柏氏设教，第专就哲学问题而骋雄词、表空想已耳。不知其所讲论者真理也，非虚饰也；研究也，非娱乐也；论理的也，非文学的也。柏氏尝榜其门曰：“非已通几何学者不得入”。

柏氏三至细利。其初适也，年既四十岁，曾往眺厄特纳火山而归。时君临休克萨拉者，曰德俄纽削斯一世，以专制为政，于希腊诸邦中最擅势力。王问于柏曰：“今之最膺幸福者谁欤？”意欲柏氏之谏己也。柏氏答曰：“莫如苏格拉底。”王不悻，曰：“政治家所宜为者何事？”曰：“在善其国民。”曰：“其次为何？君谓听讼公平者为小事耶？”盖王固以善听讼称于时者。曰：“然，小事耳。听讼公平者如治衣而补其缺。所谓政治家固自有远者大者在。”又问：“专制之君其可谓勇者耶？”曰：“否！是怯懦之尤者也，日虑人戕其生，虽剃刀之微亦惮

之。”由是更以进德修身勿顾私利之义谏于王，王怒曰：“子之言，老耄者之言耳。”柏不屈曰：“王之言，暴君之言耳！”王怒，将杀之。王之义弟曰第奥恩者，哲学家而柏之弟子也，说王免其罪。适斯巴达使臣卜里斯来，王遂以柏氏交卜，卜将鬻之为奴，为克猷列奈人安尼凯黎所知，购而归诸柏之友。友集金以酬安，安不受曰：“思柏拉图者，非仅其友也。”德俄纽削斯闻柏氏无恙归雅典，心窃不安，命人致言于柏，勿声其罪。柏漠然答曰：“安有暇与德俄纽削斯计较者！”

柏氏之再至休克萨拉，则在德俄纽削斯一世故后。盖柏氏于著作中自抒政治法律之创见，为德俄纽削斯二世所悦，允假以殖民地，俾实施而试验之也。假地之约甫成，而第奥恩谋叛，柏以师弟之谊，致受嫌疑。幸德俄纽削斯二世敬其人，获返雅典。后柏氏三至休克萨拉，则为第奥恩与德俄纽削斯二世调解衅隙，然其说不行，几濒危难，遂决意归国。柏既归雅典，乃屏居阿考第密，专以陶育后进为志，不复他为。讲授之余，则从事著述，如《问答篇》一书尤其晚年所恃为娱乐者也。年八十三，卒于飧宴之席，或云实八十四岁，亦有谓为八十一岁、八十二岁者，不可考矣。雅典人以至尊之礼，葬之于阿考第密，铭其墓曰：

惟亚克斯烈比与柏拉图，皆亚波罗神之子孙：一则救世人之形骸，一则疗吾辈之灵魂！

柏氏之学传于雅里大德勒。雅里大德勒之于柏，犹柏之于苏格拉底也。柏氏故后，其侄司别武希波继为阿考第密之长，司亦柏之弟子也。柏氏之书今传于世者共三十余种，或云四十余种。其间有确出柏氏手笔，毫无疑义者，亦有明系伪书者，有真伪不可辨者。近世批评家或更指向之所谓真书，亦为臆所（混）。彼等或比较其生平之著作，而以优者为真，劣者为伪；或以其思想之矛盾，而指其远于己所想象者为伪；或以其不合于苏格拉底之说者为伪；或又以雅里大德勒中所未载者为伪：然是皆臆断之说，其不足信凭，无论也。

（刊于1904年12月《教育世界》89号）

希腊大哲学家雅里大德勒传

雅里大德勒以西历纪元前三百八十四年，生于斯塔忌拉。斯塔忌拉者，希腊斯德拉穆尼克湾之一良港也，希腊人多植〔殖〕民于此。其地距马基顿国境不远，又近马基顿王阿门塔斯之首府彼尔拉。故此地之民多往来于马基顿及其首府者。雅氏所生之地虽不在希腊国内，然其家族实纯粹之希腊人，常贱他国之风俗，而重本国之思想，守本国之礼仪，其意常见于雅氏之著书中。某学者以雅氏之文体，其优美远不及柏拉图，谓此实受他国之影响之证也。然雅氏之文体之缺点实不以此故，即（一）氏富于科学的精神，而柏拉图之精神则诗歌的也；（二）今日所传雅氏之著书，皆其遗稿，而非成于一人之手者也。

雅氏之父名尼哥麦克斯，马基顿国王阿门塔斯之侍医也。故其幼时常与父出入宫中，受王子斐利白之知遇，二人者年相若也。雅氏少时即自父受动植物学及种种格物上之知识。至纪元前三百六十七年，氏年十七岁，其父尼哥麦克斯没。父友某为雅氏之保护者，监督其教育，使雅氏往当时学问之中心之雅典府，以卒其业。雅氏从之，直入柏拉图之学舍，研究学术，二十年如一日。氏所以得专心于学，而无生事之忧者，实以其父之遗产颇富故也。以勤学故，同门呼之为“读书家”，其师柏拉图呼之曰：“学舍之精神”，又足以知其知力之卓绝也。相传氏夜间读书，必手握一球，而置铜盂于其下，若睡则球坠于皿中，戛然有声，醒而复读如故。及纪元前三百四十七年，柏拉图没，氏与学友名芝诺拉底者，去雅典而适小亚细亚之阿台尔尼斯，此即其父友所常居，又其学友海尔米亚斯之属地也。

抑雅氏于柏拉图之死后，所以即去雅典府者，以氏于柏拉图在时，已不尽服柏氏之学说，且时时批评之，故不能代柏氏而为同学派之首领。又，代柏氏而为其派之首领者，柏氏之甥斯彼西仆斯也，其学识断非雅氏之匹，故不利于雅氏之

在雅典。此后居阿尔台斯〔阿台尔尼斯〕者凡三年，与学友海尔米阿斯王之侄（或云其妹）名普地亚斯者结婚。未几，海尔米阿斯王为波斯人所杀，不得久于其地，乃与友人芝诺拉底归雅典府，又与其妻移居宙梯列奈之地。居二三年，马基顿王斐利白招氏为其王子阿历山大之傅，此即后日之阿历山大王，时年才十三岁也。至纪元前三百三十四年，斐利白王被弑，阿历山大即位时，凡五年间，从事于其职。阿历山大之受教于氏也，其性质上大得雅氏之影响。至其明年，阿历山大热心于东方远征之准备，无受教之余暇，雅氏乃复归雅典府，专从事于学理之研究。此时得阿历山大王之厚遇，于雅典府设雅氏之雕像，且赠以研究学术之资八百他伦德（约值金货百万圆）。此说固不足尽信，若果有之，可谓古今无类之奖学金也。雅氏归雅典时，前柏拉图之学合尚存，然其首领斯彼西卜斯既没，友人芝诺拉底代之而为同学派之首领。其学合在雅典西部阿克特穆斯之森林中，故时人称其学派曰“阿克特美亚”。雅氏乃立学合于雅典之东部亚波罗祠宇之侧，与柏拉图学合相对，而开哲学之讲筵。以氏常讲学于此地之逍遥所，故时人呼其弟子曰“逍遥学徒”；或云雅氏讲学时，常好逍遥步行，故有此名，未知孰是也。雅氏流寓雅典，既非此府之公民，故不关系于府内之政治，十三年间，但以研究学术为务。今日所传雅氏之著书，大抵此时之作也。或谓雅氏此时曾贻书于东方远征中之阿历山大王，然其说颇无证据。而王之远征也，颇自矜其功，又习东方专制之风，其气质一变而为残忍放恣，与雅氏之交日疏。雅氏之甥喀尔利台奈斯在王军中，一日王以小愤杀之，足以知大王与雅氏之交非前日之比已。然雅典府民不知此事，尚以雅氏为大王之所亲厚者，又大王之暴政皆雅氏之所与闻也，苦大王之暴政者，恒向雅氏鸣其不平。雅典府民之视氏为马基顿党，非一日矣。纪元前三百二十三年夏，阿历山大王没于东方军中。府民闻之大喜，府内之排马基顿党大得势力，遂代马基顿党而执政权。于是雅氏一身之安全不能自保。且自能辩家衣蒲格拉底及其徒党与柏拉图派之学者，素不满于雅氏之批评，遂乘此机而肆攻击之锋。雅氏终受对国家大不敬之控告，遂于纠问之前一日，去雅典而往欧维亚之喀尔吉斯。盖以当时雅典之法律，先纠问日而他去者免其纠问。雅氏又恐

蹈苏格拉底之故辙，不得不急去。至氏所以往喀尔吉斯者，因其祖先尝居于此，颇多氏之属地，又为马基顿军队之屯驻处故也。氏虽暂居此地，然欲待马基顿党之再得势，复归雅典，而从事于学术之研究，故以其藏书及家具，委之高弟子台哇甫拉图斯。然于纪元前三百二十三年，即去雅典之后一年，没于喀尔吉斯，永为不归之客，享年六十三岁。雅氏之死，或以为服毒药自杀，然不可信；或以为氏夙有胃疾，至是以夙疾死，较为近之。雅氏之遗产凡金货二万五千圆，遗言尽传诸亲族云。氏有子女各一。女与其母同名，名普地亚斯。子后妻贵女侯彼利斯之所生，多〔名〕尼哥麦克斯。妻与子得其遗产之大半。生前之妇仆，各与以自由，其未成丁者，至成丁时解放之。皆雅氏之遗令所载者也。就雅氏之容貌风采，有种种之传说：或谓氏目小而股瘠长，大声而嘶，皆无确证；或谓其常好美服，嗜美味，又壮年之时品行不方正，皆全无根据之传说也。突尔列尔氏就雅氏之性行断之如左：

古来政治上或学术上与雅氏之意见异者，往往非刺其品性。然就其著书考之，则决不然，氏之为品性高尚之人物，明白而无可疑也。

又，

雅氏之学问之特色，在其学殖之该博，判断之独立，观察之锐敏，思辨之阔大，议论之齐整，古今学者中殆无与之比肩者，独近世德国之拉衣白尼志，于此等处稍近似之耳。

此论可谓得其真者也。

就雅氏之著述，其传于今日者，其目录如左：

- （一）名学上之著书凡六种
- （二）自然科学之书（兼博物学书、心理学书等）
- （三）实践哲学之书（伦理学及政治学）
- （四）形而上学书
- （五）文学之书（诗歌论及修辞论）

以上各书之外，雅氏之著作甚多，然不传于今日。于西历纪元前二百年，距

雅氏之没百年之时，阿历山大利亚图书馆所编纂之书目，凡书百四十六种，皆标以雅里大德勒之著作，然此等书无一传于今日者。雅氏之他书所以传于今日者，实哲学史上之一大轶事。兹述其经历之大略如左：

雅里大德勒之生涯得分为三大期。第一期自十八岁至三十八岁，此二十年间，雅氏在雅典之柏拉图学舍研究之时代也。第二期自三十八岁至五十岁，即居于府外之时代。第三期自五十岁至六十三岁，再居于雅典之十三年间是也。第一期为雅氏学术准备之时代，然此期所著论文批评等颇多，列记于阿历山大利亚图书馆之目录者，大抵此期之著作也。第二期乃欲构成哲学之系统而搜集材料之时代，非着手于著作之时代也。第三期则雅氏构造自己哲学系统之时代，世所传雅氏之书皆此期中之所作也。顾雅氏之书，其文体上与他缺点颇多，又无一完结者。此当由雅氏仓卒出雅典府以后，不能续其著作，而此等书皆不过其草稿故也。此不完全之草稿与其藏书，雅氏没后，皆由其高弟台哇甫拉图斯监督之。于是台氏与其同门校订其遗稿，而编雅氏之全集，然其目的非欲梓而公诸世，但欲保存其著作耳。其后殆三十五年，台氏临死，以雅氏之藏书及遗稿付诸亲爱之弟子奈留斯。奈氏携归其故乡小亚细亚之斯开普西斯。适俾尔额穆斯国王设王室之图书馆，发令征民间之藏书，奈留斯恐雅氏之遗稿之为所夺也，与他书共藏之于土室。由是此遗稿隐于土室者凡百五十年。然其后雅氏学派中之雅典人名阿彼林肯者，购访土室中之遗稿，持之而归雅典，实纪元前百年之顷也。未几雅典为罗马人所占领，于是遂入罗马之图书馆。当是时，驻罗马之希腊学者，如基开禄之友体兰尼哇及禄毒斯之安特禄尼克斯者，得政府之许可，而校订其原稿，以出版雅氏之哲学书。今世所传雅氏之书大抵据安氏之所校订者也。由今日学者之所论定，其真属氏之著作如左：

- (一) 名学 (凡五种)
- (二) 形而上学
- (三) 物理学 (凡五种)
- (四) 伦理学

(五) 政治学

(六) 雄辩学及诗学

(刊于1904年6月《教育世界》77号)

德国哲学大家汗德传

自来哲学家，其一生行事大抵寥寥无可特纪者，汗德尤然。终其身，足未越凯尼格斯堡一步，受普通教育者于是，受高等教育者于是，为大学教授者亦于是。自幼至老死，与书籍共起居，未尝一驰心于学问之外，宜其无甚事迹授后世史家以纪载之便也。然自汗德建设批评学派以来，使欧洲十九世纪之思潮为之震荡奔腾，邪说卮言一时尽熄。近代硕儒辈出，而视其所学，殆未有不汲彼余流者。故汗德之于他哲学家，譬之于水则海，而他人河也；譬之于木则干，而他人枝也。夫人于伟人杰士，景仰之情殷，则于其一言一行之微，以知之为快，不惮征引而表彰之。汗德传之作，乌可以已乎？且汗德不惟以学问有功于世也，其为人也，性格高尚，守正而笃实，尚质朴，食则蔬粝，居则斗室。严于自治，定读书作事之规条，日日奉行之，不稍间懈。方其为大学教授之时，天未明而兴，以二小时读书，二小时著讲义，既毕仍读书，午则食于肆。不论晴雨，食后必运动一小时，然后以二小时准备次日讲义，以余时杂读各书。入夜九时而寝。三十年间，无日不如是。尝语人曰：“有告予过者，虽濒死必谢之。”其砥行力德若此，则夫读其传者可由之以得观摩兴感之益矣。

汗德名伊默尼哀，一千七百二十四年生。其先世自苏格兰来，今苏格兰多有以汗德为氏者，其一族也。汗德之父以售鞍辔之属为业，始徙家于凯尼格斯堡。初生三子皆早殇，汗德其第四子也。凯尼格斯堡之乡人奉耶教而自为一宗派。其派之人，多温厚和蔼，解宗教真义者。汗德之母，及后所师事之休尔兹，皆属此

派。汗德之性行笃实，盖受感化于是者多也。年十岁，入高等学校肄业，初有研究神学之志，且欲专攻古典，嗜读拉丁书籍，常试作拉丁文字，第于希腊文则逊之。一千七百四十年，入本乡之大学，于数学、物理学，为所最好。其间亦尝听神学讲义，自说教者二三次，然固不欲以宣教师为职也。居大学日，尝于学业之暇，教授私人，以助学费。一千七百四十六年，其父殇[歿]后，又尝受近地富家之聘，为塾师者八九载。然迫于境遇，非所志也。一千七百五十五年，以友之荐，得为无给讲师，初专讲物理学，后乃兼讲哲学。未几，膺监理图书馆之聘。一千七百七十七年，进为哲学教授。其为讲义也，义奥词玄，闻者骤不易解，且语音低，殆不易听取。然时亦以明辨称，且间以谐语，令人忍俊。

一千七百八十七[一]年，所著《纯粹理性批判》上梓，初以词旨未明显，且多用新字，评者颇诋之。逮书出后十二年，而各大学乃争用之为讲义。学生负笈来游其门者络绎不绝，誉之者至推为古今哲学家之冠。然汗德不自以为荣，修德力学，淡泊如故也。时或言汗德所说道德与路得教会之教旨抵牾，因是见非于政府。此间尝著一书，论宗教与哲学之关系，其前卷载在柏林杂志，后卷为政府所禁。汗德请于大学之神学部，卒获许刊行其书焉。政府滋不悦。普王斐礼特力威廉二世与之约为约，谓嗣后讲学，勿涉宗教。汗德大恚，而未如之何也。由是只主讲哲学及物理学。一千七百九十七年，遂辞教授职。是时体渐羸，智力亦衰，健忘，有所著述，亦无甚新义。一千八百四年卒，年八十。汗德躯短小，体质脆弱，而生平未遭重疾，卒享遐龄，善摄生则然也。终身鳏居，性冷淡，不嗜音乐、游戏等事，以笃于好学，少习成性故也。其为学也，非必专于哲学，若天文，若物理，若历史舆地之书，莫不涉猎及之。亦尝攻古典，读新闻杂志，谈政治，则皆为慰藉计也。著作至夥，不可备举，而《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》等，则今世海内哲学家所相与奉为宝典者也。

论曰：古今学者，其行为不检，往往而有。柏庚以得赂见罪；卢梭幼窃物，中年有浪人之名；论者重其言，未尝不心非其人也。若夫言与人并足重，为百世之下所敬慕称道者，于汗德见之矣。然其生前犹有毁沮之者，至使不能安于教授

之位。及其歿也，真价乃莫能掩焉，则甚矣舆论之不足言也！

（刊于1906年3月《教育世界》120号）

德国哲学大家叔本华传

叔本华以一千七百八十八年生于德之唐栖克。其人意志刚强，性质略近执拗，盖有精神病而遗传于其外戚者。父母俱豪商所出，一千七百七十八年，其父四十岁而娶，时其母甫二十岁也。新婚后，尝拟偕游欧洲各土，以妇病，不果。及叔本华生，父名之曰“亚撒”，以此名为德英法各国所通用也。有妹一人，性情肖乃母，善记忆，耽文学，而亦有偏戾之质。

叔本华五岁以前，随母居于鄂利法别墅，地在唐栖克之西约四里。饮食教诲皆其母一人任之，父惟以休沐日一归家而已。一千七百九十三年，徙家汉堡，先后居十二年。九岁时曾随父一游法国，二载而后归，故操法语至熟，几并本国语而忘之。归汉堡后之四年，佚居无事。年十五，始有志于为学，以请于父。父生平轻视儒者，故不好奖励学术，命于游历与就学两事中自择其一为之，则以愿游历对。一千八百三年以后，遍历荷兰、法兰西、奥地利，其间勾留于英国者六阅月。以英人过严谨，不适其嗜好，仍归里。一千八百五年，曾受佣于某商廛，三月而辞去。会其父发狂自杀，母乃留叔本华于汉堡，而挈其妹别往法麦尔。至是，叔本华嗜好文学之性情乃大著，交游日广，与格代诸人日相往来。然以孑身独处为苦，心常怏怏。又以无父母约束故，时有浮躁之行。母不得已，仍召归身旁，而托友人某教以希腊及拉丁语。二年余，尽通其义。一千八百九年，母乃割其父遗产三之一以与之，由是获拥巨资。入格庆肯大学肄业，专攻哲学，尤好汗德、柏拉图之书，昕夕不去手。然时时感慨人生，隐抱厌世之思想。后二年，赴柏林，搜讨各种学术。初于哲学一种，喜听斐希台休来哀摩谐之讲义，心诚服

之。然未几，忽反对其说，转加蔑视。见当时之柏林实为无裨学问之地，故郁郁不适。屡赴病院，以讲求人世之道德及身体之健否，为自慰计。其时举国上下方以抗拒拿破仑为说，故叔本华亦为所动，曾欲投效充义兵，然不久复寝其志，竟归法麦尔附近。著论一篇，呈之厄讷大学，以学位为请，遂得受博士之称。是即《充足理由论》，盖叔本华生平第一次著述也。

一千八百十三年，再至法麦尔，与母氏同居者二三月。母子性质相殊，故颇不和，此后遂终身不复与母相见。此次叔本华之寓居法麦尔也，实为其学问上一大转变之时。一日，与朋辈谈及印度哲学，始立意研究之。此后去法麦尔而徙居德烈斯丁，遂终日以著述哲学为事，兼讨求美术。一千八百十八年春，著述告成，与某书肆订约付梓，以细故争执而止。是年之冬，始别与他肆约。书既梓成，爰游义大利，义国各地足迹几遍。旋得其妹来书，知经商不利，致己身之财产全失，乃怅然失望，愤其妹之措置不当。其后十余年间竟与之绝音问，第其后仍稍稍收回财产云。

斯时叔本华以家业尽隳，颇有欲为大学教授之志。先后谋诸哈迭堡、格庆肯、柏林诸大学，终于柏林大学应试中程。遂就教职，与海额尔一时并立。其讲义痛斥海氏哲学，不遗余力。然叔本华生性躁急，不耐精剖详说，故卒无成功。一千八百二十二年辞职。再游义大利，途次罹病，愈后而右耳为之聋，行旅不便，仍归柏林。柏林为其事业失败之地，故虽栖迟客馆中，而终日抑郁，有触辄怒。一日，自他所归，见一妇立于己之居室前，厌见之，迫逆旅主人逐之去，告以后勿复尔。他日归，则妇立室前如故，大怒，推妇倒地。妇负伤，控之有司，有司判为有罪，责令此后十五年间养赡该妇。盖自一千八百二十五年至一千八百三十一年，实叔本华生平最不得志之时也。此间亦尝欲恢张其哲学之势力，然时人方动于海额尔之说，举世靡然相推重，故己之哲学终无刮目相视者，以是弥增厌世之感。一千八百三十一年，柏林疫疠盛起，卜居夫兰克福德以避之。自是遂不复他徙。时闻母妹在波恩市，境遇殊窘，始贻书相问慰。叔本华固生而有贵族思想者，高自位置，菲薄常人，兼以己之哲学不见重于时，诸事又皆失败，故殆

视时人如仇敌，不与人交往，人亦无与之亲近者。一千八百三十九年，脑威学士会征文，题曰：《人之自由意志能由自觉以证之否》，叔本华著一论答之，见者惊服，畀上等赏，遂推为该国学士会员。是年丹麦学士会亦以《道德之基础》命题征文，然于叔本华所著不甚称赏，且斥黜之。叔本华大怒，以为皆海额尔派为之也，益攻击海氏不已。直至一千八百四十三年，时人始稍稍读其书，其诸著作中已有至于再版者，英人复译印之，颂扬者日众。故叔本华晚年以往，亦稍能自制其感情而优游安居矣。

叔本华生平至以卫生为重。冬夏之间，晨兴以七八时，既兴，则先拭体盥目，自制咖啡而饮。饮后则读书。午后辄游王家图书馆，纵览群籍。夜则食于市肆。读书甚迟缓，而常好希腊拉丁等古典，与印度哲学，及一切文学之书。且好读原文，必原文不能解者，始手译文。读书而外，喜观剧，或自弄笛以为乐。亦时携所蓄犬，散策于郊外。壮岁，品性颇不修，曾有欲娶女优为室之事。只以性情异于常人，不为妇女拭所爱悦，故转而嫉视女子，至谓女子者特为生活所必需，而非有可尊敬之价值，竟鰥居一世以终。生平多寄宿于逆旅，无所谓家室。年近五十岁，始稍稍购家具以饰其居室。居夫兰克福特〔德〕时，曾徙易旅店者数次。室中列小几，几上一侧供释迦像，旁置拉丁译本之《优婆尼沙土》经文，时时讽诵；另一侧则设汗德像：盖其所最景仰者也。

叔本华颇长于言语之才，音朗而词快。年七十，犹矍铄如少壮。其时戚友多致祝词者，自亦大喜。不图一千八百六十年，俄然罹病，呼吸维艰，遂成不治之症。二十一日，犹强起朝食，及医师来诊，则凭几而气绝矣。遗言以其财产赠诸柏林之恤贫会，又以遗稿之版权畀门人弗罗蔼列斯大德。著述甚多，不能备举，举最要者有五：一、《充足理由原则论》（一千八百十三年）。二、《意志及观念之世界》（一千八百十七年）。三、《自然中之意志论》（一千八百三十六年）。四、《伦理学之两大根本问题》（一千八百四十一年）。五、《随笔录》（一千八百五十一年）。

（刊于1904年10月《教育世界》84号）

德国文化大改革家尼采传

十九世纪末之德国之大哲学家兼文学家尼采，名腓力特威廉，一千八百四十四年十月十日生於留镇附近之兰铿。父某，田舍之牧师，有恭敬温顺之德。尼采生日，与德皇腓力特威廉同日，故名之曰腓力特威廉，为纪念也。

尼采之（先）世，故波兰之贵族也，谓之尼芝开。尼采常自云波兰人，而非德意志人。有兄弟三人，其一早死，其一即尼采之妹哀利萨倍德，与尼采共作亲睦之家者也。

尼采之家故多不幸。一千八百四十九年，尼采才六岁，其父以脑病死。后育于祖母及后母之手，故尼采幼时，家中唯妇人而已。其一家之权力萃于严肃之祖母、温顺之母妹、恳切之叔母之间。尼采生长于是，故能洞见女子之缺点，他年轻蔑女子，或本于此，然其然否亦不能定也。

一千八百五十年，尼采迁居于那温堡，入其地之小学校，以被教于老成之祖母与叔母之手，故常有大人之风。一千八百五十八年，入波尔塔之中学校，渐有放纵自尊之气概，不喜与普通之人受同一之待遇。在寄宿舍时，亦罕与人交，唯与保罗德意生（今为印度哲学之大家）及地斯尔德尔甫男爵亲善。以勤学故，遂为此校之特待生。然未几渐不满于学校之课业，厌规则，嫌束缚，终舍学业而沉溺于音乐。故卒业试验时，数学之成绩甚为不良，惟优于希腊拉丁之语学，遂以“怜悯及第”之特典予以卒业。可知尼采于中学校时代已现文学上之天才者也。此时与友朋等开研究会，以研究文学为主，又随意多读古典及文学，又研究音乐。时适有俄土之战，尼采表同情于俄人，作诗以颂之，尊强者之意见已现于此时矣。其卒业之论文，书希腊诗人地哇额尼斯之说，地氏固唱贵族主义之道德，谓贵贱之别即善恶之别。尼采晚年之思想实本于此。此时尼采与德意生之交情甚为亲密云。

一千八百六十四年，尼采卒中学校之业，入仆恩大学，研究言语学及神学。未几，专从事于言语学，尤笃嗜音乐。入大学时，与普通之学生同入学生总会，然以众学生多饮麦酒，好佚游，尼采厌此“麦酒唯物主义”之恶习，遂断然脱学生总会之籍。此亦半由其议论过激，不见容于同学故也。尼采后追忆此时之事，谓少年若嗜麦酒与烟草，则德意志之国民不能发达，则其恶当时学生之风气，可揣而知也。未几，其师利采尔去仆恩，而为拉衣白地希之大学教授，尼采亦从之。居二年，就兵役，入炮兵联队，不废学业，军事之暇，常研究所好之古典。时人谓之“天马伏枥”，非溢美也。然尼采之自由之精神常苦军中之严肃。未几，复除兵役而反就学。

一千八百六十八年，再归拉衣白地希，不入大学而独习。此时尼采之思想渐倾于哲学。一日，偶于旧书肆，得叔本华之《意志及观念之世界》一书，灯下读之，大叫绝，遂为叔本华之崇拜家。此时有致德意生书，谓虽大苦痛之中，读叔氏之书，亦得慰藉云云。明年，尼采自其师利采尔之推荐，为瑞士之白隋尔大学教授，时年二十五岁，亦未得学位，实未有之奇遇也。五月，自拉衣白地希大学赠博士之学位。未几，即进为正教授。此时尼采之得意，可由其书翰知之。

尼采虽以盛年为教授，然以勤于其职故，人人颂之。然一则为福，一则为终生之不幸，彼以勤劳大损其身体。至一千八百六十九年，普奥战争之起也，有从军之志，然以瑞士为中立国，不得已而为视疾扶伤之事，益害其身体。又归而就教授之职。未几，尼采始公其第一之著述，此即《由音乐之精神所产之悲剧》一书是也。此书一出，其奇拔之见解与卓越之思想，大振于学界。然其研究法与从来言语学者之研究异，大受学者之非议，遂有禁学生至白隋尔大学听尼采之讲义者。然尼采不屈，犹唱导自己之研究法。千八百七十三年，更著《非时势的观察》一书，攻击当时流行之学者斯德拉斯氏等，又非难当时之文明，极崇艺术与文艺。要之，悲剧论称扬“美术的文明”，而斯德拉斯论贬斥有害之“学究的文明”者也。二论皆识见警拔，笔锋锐利，昔之攻击之声，渐变而为赞颂。于是尼采始自觉自己之天才。尼氏既自负其能，又不嫌于当时之学者，欲罢教授之职而从事于著述者数矣，为友人所劝，卒不果。至一千八百七十六年，更续《非时势

的观察》之书，论历史，颂叔本华，崇拜音乐家滑额奈尔。尼采始闻滑氏之音乐，大感服之，及为白隋尔教授，近滑氏之居，遂为亲友。

一千八百七十七、八年以来，尼采之思想全移于正反对之位置，即称颂前所极口诋骂之学究，而贬美术家。此亦由交友之关系使然也。初，尼氏感叹滑额奈尔之音乐，以为发挥最上之美术者，谓德国之文明，因学者故而卑劣，故不解高尚之美术，使滑氏亦遂见弃于世。及音乐渐发达，世人对滑氏之关系一变，尼采遂疑滑氏忘美术固有之本分，而取媚于世。至滑氏以宗教的趣味引入音乐，又大诋毁之。滑氏亦不屈，二人之交遂不终。读尼采后日所著之《尼采之于滑额奈尔》，可以知其概矣。尼采之友，除滑额奈尔外，则保罗利、伽瓦尔格、白兰地斯、克龙、德意生等是也。尼采与彼等之交际，不似与滑氏之变动。保罗利夙奉英国之经验哲学，尼采由保氏而窥英国学说，遂一变其思想，此时与保氏极亲善。后弃英国流（行）之主义，其交亦疏。白兰地斯之于尼采，但为书翰上之交际。克龙，尼采之弟子，大崇拜尼采，佐其出版事业者也。德意生性情温顺，与尼采虽有时不和，然以亲善终。

尼采之思想自一千八百七十八年以来起一大变化后，因病数休大学之讲义，养病于意大利等国。其明年遂辞教授之职，距尼采之就职殆十年矣。辞职后，居那温堡，每遇四时之变，辄移居于温和之地。一千八百八十二年，病少闲，力疾从事于著述，至是尼采之思想又起一大变化，著书数种。以积劳之故，又损其体。至一千八百八十九年正月，全为精神病者，受母与妹亲切之视疾，终不能恢复旧时之精神。至一千九百年八月二十五日卒，年五十六岁。尼采之病之渐剧也，一日，方出，卒倒于多林道上，医断之为非常之麻痹。自是尼采不能自觉，虽母与妹，亦不能知其意。一日，其友德意生访之，见其呼母为伦父，又不能认总角之友。德氏于是执手而述当年所话叔本华之事，彼唯解其一语曰：“叔本华生于唐栖克。”德氏又述当年与尼采游西班牙之事，尼采曰：“咄！西班牙！当年彼德意生常游此。”德氏即曰：“我即德意生也。”尼采早不解其意，但相对凝视而已。至千八百九十四年十月十五日，德意生持花环往祝尼采之生日，彼暂置于手，即弃而不顾，此尼采与德意生之最后之相会也。

尼采之罹精神病，其原因如何，颇有异说。据诺尔陶之说，则尼采之著述皆在精神病室时之所作也，即谓尼采素有精神病。此实与事实相反。据崔尔克之说，则其著述不必限有精神病时之作，然其思想之内已有精神病之原质。萨禄美之说则反是，谓尼采旷世之天才，彼愤世人之不能解彼，遂退隐而发精神病。公平论之，则尼采之病当在此两极端说之中，即尼采虽久病，然精神如故，此明白之事实。尼采亦自惊罹如此病，而精神及知力全无异状，其言虽不足尽信，然不能视为全误也。然则尼采精神病之由来如何？或疑其父以脑病死，而视为遗传者。然其父之脑病乃偶然之结果，非遗传症，又兄弟一族皆无此疾，故未足信也。由额斯德之说，尼采先有不眠症，渐入神经病。夫此病固本于气质，而气质固自得诸遗传，且尼采之平日多病，亦未始非精神病之一因也。然则尼采自何时得此病欤？梯列尔曾由尼采之著述研究之，谓其文章思想完备而有秩序者，乃康健时之作；其文失秩序与含极端之议论，又文章前后之关系不明者，病时之作也。从此标准，则一千八百八十四年所著《可悦之科学》之第四篇，条理甚备，至千八百八十五年之第五篇，已有精神异常之迹。又一千八百八十五年所著《善恶之彼岸》，条理紊乱，思想错杂，已有病之征兆。由此观之，则自一千八百八十二年至八十五年之间，视为已有病兆，似非不稳当也。再就尼采之病源，又有一说。即由利尔之所言，尼采从战役时，有目疾甚剧，其妹在前，亦不能见之。此目疾可视为脑病之一征候，则又似本有此病者也。

尼采之著述虽不容于当时之学界，然亦有大赏叹之者。其友德意生之同僚，有一少年讲师，一日，问尼采之近状，德意生告以其家计之不裕。此讲师曰：“我等力所能及者，当补助之。”德意生赞之，然疑其以一讲师之身，未必有此力。居二日，其人致德氏书及二千马克，嘱匿名而赠尼采，此实德意生所不及料也。尼采得此知遇，大喜，不欲以此金投之家计，更以此为书之出版费。然此书广售于世，偿其出版费且有羡，遂以此金反某讲师，某讲师拒之，乃以制尼采之油画，悬之尼采文库，盖可谓文坛之美事云。

（刊于1904年6月《教育世界》76号）

第三编

品：风骨文章

屈子文学之精神

我国春秋以前，道德政治上之思想，可分之有二派：一帝王派，一非帝王派。前者称道尧、舜、禹、汤、文、武，后者则称其学出于上古之隐君子，（如庄周所称广成子之类。）或托之于上古之帝王。前者近古学派，后者远古学派也。前者贵族派，后者平民派也。前者入世派，后者遁世派（非真遁世派，知其主义之终不能行于世，而遁焉者也。）也。前者热性派，后者冷性派也。前者国家派，后者个人派也。前者大成于孔子、墨子，而后者大成于老子。（老子，楚人在孔子后，与孔子问礼之老聃系二人。说见汪容甫《述学·老子考》。）故前者北方派，后者南方派。此二派者，其主义常相反对，而不能相调和。初孔子与接舆、长沮、桀溺、荷蓧丈人之关系。可知之矣。战国后之诸学派，无不直接出于此二派，或出于混合此二派。故虽谓吾国固有之思想，不外此二者，可也。

夫然故吾国之文学，亦不外发表二种之思想。然南方学派则仅有散文的文学，如老子、庄、列是已。至诗歌的文学，则为北方学派之所专有。《诗》三百篇大抵表北方学派之思想者也。虽其中如《考槃》、《衡门》等篇，略近南方之思想。然北方学者所谓“用之则行，合之则藏”，“有道则见，无道则隐”者，亦岂有异于是哉？故此等谓之南北公共之思想则可，必非南方思想之特质也。然则诗歌的文学，所以独出于北方之学派中者，又何故乎？

诗歌者，描写人生者也。（用德国大诗人希尔列尔之定义。）此定义未免太

狭，今更广之曰“描写自然及人生”，可乎？然人类之兴味，实先人生，而后自然，故纯粹之模山范水、流连光景之作，自建安以前，殆未之见。而诗歌之题目，皆以描写自己之感情为主。其写景物也，亦必以自己深邃之感情为之素地，而始得于特别之境遇中，用特别之眼观之。故古代之诗，所描写者，特人生之主观的方面；而对人生之客观的方面，及纯处于客观界之自然，断不能以全力注之也。故对古代之诗，前之定义，宁苦其广，而不苦其隘也。

诗之为道，既以描写人生为事，而人生者，非孤立之生活，而在家族、国家及社会中之生活也。北方派之理想，置于当日之社会中，南方派之理想，则树于当日之社会外。易言以明之，北方派之理想，在改作旧社会；南方派之理想，在创造新社会；然改作与创造，皆当日社会之所不许也。南方之人，以长于思辩，而短放实行，故知实践之不可能，而即于其理想中求其安慰之地，故有遁世无闷，嚣然自得以没齿者矣。若北方之人，则往往以坚忍之志、强毅之气，持其改作之理想，以与当日之社会争；而社会之仇视之也，亦与其仇视南方学者无异，或有甚焉。故彼之视社会也，一时以为寇，一时以为亲，如此循环，而遂生欧穆亚之人生观。《小雅》中之杰作，皆此种竞争之产物也。且北方之人，不为离世绝俗之举，而日周旋于君臣父子夫妇之间，此等在在界以诗歌之题目，与以作诗之动机。此诗歌的文学，所以独产于北方学派中，而无与于南方学派者也。

然南方文学中，又非无诗歌的原质也。南人想象力之伟大丰富，胜放北人远甚。彼等巧于比类，而善于滑稽：故言大则有若北溟之鱼，语小则有若蜗角之国；语久则大椿冥灵，语短则蟋蟀朝菌；至放襄城之野、七圣皆迷；汾水之阳，四子独往；此种想象决不能于北方文学中发见之，故庄、列书中之某部分，即谓之散文诗，无不可也。夫儿童想象力之活泼，此人人公认之事实也。国民文化发达之初期亦然，古代印度及希腊之壮丽之神话，皆此等想象之产物。以中国论，则南方之文化发达较后于北方，则南人之富于想象，亦自然之势也。此南方文学中之诗歌的特质之优于北方文学者也。

由此观之，北方人之感情，诗歌的也，以不得想象之助，故其所作遂止于小

篇。南方人之想象，亦诗歌的也，以无深邃之感情之后援，故其想象亦散漫而无所丽，是以无纯粹之诗歌。而大诗歌之出，必须俟北方人之感情与南方人之想象合而为一，即必通南北之驿骑而后可，斯即屈子其人也。

屈子南人而学北方之学者也，南方学派之思想，本与当时封建贵族之制度不能相容。故虽南方之贵族，亦常奉北方之思想焉，观屈子之文，可以徵之。其所称之圣王，则有若高辛、尧、舜、汤、少康、武丁、文、武，贤人则有若皋陶、挚说、彭、咸（谓彭祖、巫咸，商之贤臣也，与“巫咸将夕降兮”之巫咸，自是二人，《列子》所谓“郑有神巫，名季咸”者也）、比干、伯夷、吕望、宁戚、百里、介推、子胥，暴君则有若夏启、羿、浞、桀、纣，皆北方学者之所常称道，而于南方学者所称黄帝、广成等不及焉。虽《远游》一篇，似专述南方之思想，然此实屈子愤激之词，如孔子之居夷浮海，非其志也。《离骚》之卒章，其旨亦与《远游》同。然卒曰：“陟升皇之赫戏兮，忽临睨夫旧乡。仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。”《九章》中之《怀沙》，乃其绝笔，然犹称重华、汤、禹，足知屈子固彻头彻尾抱北方之思想，虽欲为南方之学者，而终有所不嫌者也。

屈子之自赞曰：“廉贞。”余谓屈子之性格，此二字尽之矣。其廉固南方学者之所优为，其贞则其所不屑为，亦不能为者也。女嬃之詈，巫咸之占，渔父之歌，皆代表南方学者之思想，然皆不足以动屈子。而知屈子者，唯詹尹一人。盖屈子之于楚，亲则肺腑，尊则大夫，又尝管内政外交上之大事矣，其于国家既同累世之休戚，其于怀王又有一日之知遇，一疏再放，而终不能易其志，于是其性格与境遇相得，而使之成一种之欧穆亚。《离骚》以下诸作，实此欧穆亚所发表者也。使南方之学者处此，则贾谊（《吊屈原文》）扬雄（《反离骚》）是，而屈子非矣。此屈子之文学，所负于北方学派者也。

然就屈子文学之形式言之，则所负于南方学派者，抑又不少。彼之丰富之想象力，实与庄、列为近。《天问》、《远游》凿空之谈，求女谬悠之语，庄语之不足，而继之以谐，于是思想之游戏，更为自由矣。变《三百篇》之体，而为长句，变短什而为长篇，于是感情之发表，更为宛转矣。此皆古代北方文学之所未

有，而其端自屈子开之，然所以驱使想象而成此大文学者，实由其北方之肫挚的性格。此庄周等之所以仅为哲学家，而周、秦间之大诗人，不能不独数屈子也。

要之诗歌者，感情的产物也。虽其中之想象的原质，（即知力的原质。）亦须有肫挚之感情，为之素地，而后此原质乃显。故诗歌者实北方文学之产物，而非僂薄冷淡之夫所能托也。观后世之诗人，若渊明，若子美，无非受北方学派之影响者。岂独一屈子然哉！岂独一屈子然哉！

（刊于1906年《教育世界》总140号，收入《静庵文集续编》）

人间词话（定稿六十四则）

（1）词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代、北宋之词所以独绝者在此。

（2）有造境，有写境，此理想与写实二派之所由分。然二者颇难分别。因大诗人所造之境，必合乎自然，所写之境，亦必邻于理想故也。

（3）有有我之境，有无我之境。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去。”“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。”有我之境也。“采菊东篱下，悠然见南山。”“寒波澹澹起，白鸟悠悠下。”无我之境也。有我之境，以我观物，故物我皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。古人为词，写有我之境者为多，然未始不能写无我之境，此在豪杰之士能自树立耳。

（4）无我之境，人惟于静中得之。有我之境，于由动之静时得之。故一优美一宏壮也。

（5）自然中之物，互相关系，互相限制。然其写之于文学及美术中也，必遗其关系限制之处。故虽写实家，亦理想家也。又虽如何虚构之境，其材料必求之于自然，而其构造，亦必从自然之法则。故虽理想家，亦写实家也。

(6) 境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦人心中之一境界。故能写真景物，真感情者，谓之有境界。否则谓之无境界。

(7) “红杏枝头春意闹”，著一“闹”字，而境界全出。“云破月来花弄影”，著一“弄”字，而境界全出矣。

(8) 境界有大小，不以是而分优劣。“细雨鱼儿出，微风燕子斜”何遽不若“落日照大旗，马鸣风萧萧”。“宝帘闲挂小银钩”何遽不若“雾失楼台，月迷津渡”也。

(9) 严沧浪《《诗话》谓：“盛唐诸人，唯在兴趣。羚羊挂角，无迹可求。故其妙处，透彻玲珑，不可凑泊。如空中之音、相中之色、水中之月、镜中之象，言有尽而意无穷。”余谓：北宋以前之词，亦复如是。然沧浪所谓兴趣，阮亭所谓神韵，犹不过道其面目，不若鄙人拈出“境界”二字，为探其本也。

(10) 太白纯以气象胜。“西风残照，汉家陵阙。”寥寥八字，遂关千古登临之口。后世唯范文正之渔家傲、夏英公之喜迁莺，差足继武，然气象已不逮矣。

(11) 张皋文谓，飞卿之词“深美闳约。”余谓：此四字唯冯正中足以当之。刘融斋谓：“飞卿精妙绝人。”差近之耳。

(12) “画屏金鹧鸪”，飞卿语也，其词品似之。“弦上黄莺语”，端己语也，其词品亦似之。正中词品，若欲于其词句中求之，则“和泪试严妆”，殆近之欤？

(13) 南唐中主词：“菡萏香销翠叶残，西风愁起绿波闲。”大有众芳芜秽，美人迟暮之感。乃古今独赏其“细雨梦回鸡塞远，小楼吹彻玉笙寒。”故知解人正不易得。

(14) 温飞卿之词，句秀也。韦端己之词，骨秀也。李重光之词，神秀也。

(15) 词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变伶工之词而为士大夫之词。周介存置诸温韦之下，可为颠倒黑白矣。“自是人生长恨水长东”、“流水落花春去也，天上人间”，《金荃》《浣花》，能有此气象耶？

(16) 词人者，不失其赤子之心者也。故生于深宫之中，长于妇人之手，是后主为人君所短处，亦即为词人所长处。

(17) 客观之诗人，不可不多阅世。阅世愈深，则材料愈丰富，愈变化，《水浒传》、《红楼梦》之作者是也。主观之诗人，不必多阅世。阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也。

(18) 尼采谓：“一切文学，余爱以血书者。”后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。

(19) 冯正中词虽不失五代风格，而堂庑特大，开北宋一代风气。与中后二主词皆在《花间》范围之外，宜《花间集》中不登其只字也。

(20) 正中词除《鹊踏枝》《菩萨蛮》十数阕最暄赫外，如《醉花间》之“高树鹊衔巢，斜月明寒草”，余谓韦苏州之“流萤渡高阁”、孟襄阳之“疏雨滴梧桐”不能过也。

(21) 欧九《浣溪沙》词：“绿杨楼外出秋千。”晁补之谓：只一“出”字，便后人所不能道。余谓：此本于正中《上行杯》词“柳外秋千出画墙”，但欧语尤工耳。

(22) 梅圣俞《苏幕遮》词：“落尽梨花春又了。满地残阳，翠色和烟老。”刘融斋谓：少游一生似专学此种。余谓：冯正中《玉楼春》词：“芳菲次第长相续，自是情多无处足。尊前百计得春归，莫为伤春眉黛促。”永叔一生似专学此种。

(23) 人知和靖《点绛唇》、圣俞《苏幕遮》、永叔《少年游》三阕为咏春草绝调。不知先有正中“细雨湿流光”五字，皆能摄春草之魂者也。

(24) 《诗·蒹葭》一篇，最得风人深致。晏同叔之“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路。”意颇近之。但一洒落，一悲壮耳。

(25) “我瞻四方，蹙蹙靡所骋。”诗人之忧生也。“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路”似之。“终日驰车走，不见所问津。”诗人之忧世也。“百草千花寒食路，香车系在谁家树”似之。

(26) 古今之成大事业、大学问者，必经过三种之境界：“昨夜西风凋碧树。

独上高楼，望尽天涯路。”此第一境也。“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”此第二境也。“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。”此第三境也。此等语皆非大词人不能道。然遽以此意解释诸词，恐为晏欧诸公所不许也。

(27) 永叔“人生自是有情痴，此恨不关风与月。”“直须看尽洛城花，始共春风容易别。”于豪放之中有沈著之致，所以尤高。

(28) 冯梦华《宋六十一家词选序例》谓：“淮海小山，古之伤心人也。其淡语皆有味，浅语皆有致。”余谓此唯淮海足以当之。小山矜贵有余，但方可驾子野、方回，未足抗衡淮海也。

(29) 少游词境最为凄婉。至“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。”则变而凄厉矣。东坡赏其后二语，犹为皮相。

(30) “风雨如晦，鸡犬不已”、“山峻高以蔽日兮，下幽晦以多雨；霰雪纷其无垠兮，云霏霏而承宇”、“树树皆秋色，山山唯落晖”、“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”气象皆相似。

(31) 昭明太子称：陶渊明诗“跌宕昭彰，独超众类。抑扬爽朗，莫之与京。”王无功称：薛收赋“韵趣高奇，词义晦远。嵯峨萧瑟，真不可言。”词中惜少此二种气象，前者唯东坡，后者唯白石，略得一二耳。

(32) 词之雅郑，在神不在貌。永叔、少游虽作艳语，终有品格。方之美成，便有淑女与倡伎之别。

(33) 美成深远之致不及欧秦。唯言情体物，穷极工巧，故不失为第一流之作者。但恨创调之才多，创意之才少耳。

(34) 词忌用替代字。美成《解语花》之“桂华流瓦”，境界极妙。惜以“桂华”二字代“月”耳。梦窗以下，则用代字更多。其所以然者，非意不足，则语不妙也。盖意足则不暇代，语妙则不必代。此少游之“小楼连苑”、“绣毂雕鞍”，所以为东坡所讥也。

(35) 沈伯时《乐府指迷》云：“说桃不可直说破桃：须用‘红雨’‘刘郎’等字。咏柳不可直说破柳，须用‘章台’‘灞岸’等字。”若惟恐人不用代字者。

果以是为工，则古今类书具在，又安用词为耶？宜其为《提要》所讥也。

(36) 美成《苏幕遮》词：“叶上初阳干宿雨。水面清圆，一一风荷举。”此真能得荷之神理者。觉白石《念奴娇》《惜红衣》二词，犹有隔雾看花之恨。

(37) 东坡《水龙吟》咏杨花，和均而似元唱。章质夫词，原唱而似和均。才之不可强也如是！

(38) 咏物之词，自以东坡《水龙吟》最工，邦卿《双双燕》次之。白石《暗香》、《疏影》，格调虽高，然无一语道著，视古人“江边一树垂垂发”等句何如耶？

(39) 白石写景之作，如“二十四桥仍在，波心荡、冷月无声”、“数峰清苦，商略黄昏雨”、“高树晚蝉，说西风消息”虽格韵高绝，然如雾里看花，终隔一层。梅溪、梦窗诸家写景之病，皆在一“隔”字。北宋风流，渡江遂绝。抑真有运会存乎其间耶？

(40) 问“隔”与“不隔”之别，曰：陶谢之诗不隔，延年则稍隔已。东坡之诗不隔，山谷则稍隔矣。“池塘生春草”、“空梁落燕泥”等二句，妙处唯在不隔，词亦如是。即以一人一词论，如欧阳公《少年游》咏春草上半阕云：“阑干十二独凭春，晴碧远连云。二月三月，千里万里，行色苦愁人。”语语都在目前，便是不隔。至云“谢家池上，江淹浦畔”则隔矣。白石《翠楼吟》：“此地。宜有词仙，拥素云黄鹤，与君游戏。玉梯凝望久，叹芳草、萋萋千里。”便是不隔。至“酒袂清愁，花消英气”则隔矣。然南宋词虽不隔处，比之前人，自有浅深厚薄之别。

(41) “生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游？”“服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”写情如此，方为不隔。“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。”“天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。”写景如此，方为不隔。

(42) 古今词人格调之高，无如白石。惜不于意境上用力，故觉无言外之味，弦外之响。终不能与于第一流之作者也。

(43) 南宋词人，白石有格而无情，剑南有气而乏韵。其堪与北宋人颉颃者，唯一幼安耳。近人祖南宋而祧北宋，以南宋之词可学，北宋不可学也。学南宋者，不祖白石，则祖梦窗，以白石、梦窗可学，幼安不可学也。学幼安者率祖其粗犷、滑稽，以其粗犷、滑稽处可学，佳处不可学也。幼安之佳处，在有性情，有境界。即以气象论，亦有“横素波、干青云”之概，宁后世龌龊小生所可拟耶？

(44) 东坡之词旷，稼轩之词豪。无二人之胸襟而学其词，犹东施之效捧心也。

(45) 读东坡、稼轩词，须观其雅量高致，有伯夷、柳下惠之风。白石虽似蝉脱尘埃，然终不免局促辕下。

(46) 苏辛，词中之狂。白石犹不失为狷。若梦窗、梅溪、玉固、草窗、西麓辈，面目不同，同归于乡愿而已。

(47) 稼轩“中秋饮酒达旦，用天问体作木兰花慢以送月”，曰：“可怜今夕月，向何处、去悠悠？是别有人间，那边才见，光景东头。”词人想象，直悟月轮绕地之理，与科学家密合，可谓神悟。

(48) 周介存谓：“梅溪词中，喜用‘偷’字，足以定出其品格。”刘融斋谓“周旨荡而史意贪。”此二语令人解颐。

(49) 介存谓：梦窗词之佳者，如“水光云影，摇荡绿波，抚玩无极，追寻已远。”余览《梦窗甲乙丙丁稿》中，实无足当此者。有之，其“隔江人在雨声中，晚风菰叶生愁怨”二语乎？

(50) 梦窗之词，吾得取其词中一语以评之，曰：“映梦窗，零乱碧。”玉田之词，余得取其词中之一语以评之，曰：“玉老田荒。”

(51) “明月照积雪”、“大江流日夜”、“中天悬明月”、“长河落日圆”，此种境界，可谓千古壮观。求之于词，唯纳兰容若塞上之作，如《长相思》之“夜深千帐灯”，《如梦令》之“万帐穹庐人醉，星影摇摇欲坠”差近之。

(52) 纳兰容若以自然之眼观物，以自然之舌言情。此初入中原，未染汉人

风气，故能真切如此。北宋以来，一人而已。

(53) 陆放翁跋《花间集》，谓“唐季五代，诗愈卑，而倚声者辄简古可爱。能此不能彼，未易以理推也。”《提要》驳之，谓：“犹能举七十斤者，举百斤则蹶，举五十斤则运掉自如。”其言甚辨。然谓词必易于诗，余未敢信。善乎陈卧子之言曰：“宋人不知诗而强作诗，故终宋之世无诗。然其欢愉愁怨之致，动于中而不能抑者，类发于诗余，故其所造独工。”五代词之所以独胜，亦以此也。

(54) 四言敝而有楚辞，楚辞敝而有五言，五言敝而有七言，古诗敝而有律绝，律绝敝而有词。盖文体通行既久，染指遂多，自成习套。豪杰之士，亦难于其中自出新意，故遁而作他体，以自解脱。一切文体所以始盛终衰者，皆由于此。故谓文学后不如前，余未敢信。但就一体论，则此说固无以易也。

(55) 诗之《三百篇》、《十九首》，词之五代北宋，皆无题也。非无题也，诗词中之意，不能以题尽之也。自《花庵》、《草堂》每调立题，并古人无题之词亦为之作题。如观一幅佳山水，而即曰此某山某河，可乎？诗有题而诗亡，词有题而词亡，然中材之士，鲜能知此而自振拔者也。

(56) 大家之作，其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目。其辞脱口而出，无矫揉妆束之态。以其所见者真，所知者深也。诗词皆然。持此以衡古今之作者，可无大误也。

(57) 人能于诗词中不为美刺投赠之篇，不使隶事之句，不用粉饰之字，则于此道已过半矣。

(58) 以《长恨歌》之壮采，而所隶之事，只“小玉双成”四字，才有余也。梅村歌行，则非隶事不办。白吴优劣，即于此见。不独作诗为然，填词家亦不可不知也。

(59) 近体诗体制，以五七言绝句为最尊，律诗次之，排律最下。盖此体于寄兴言情，两无所当，殆有均之骈体文耳。词中小令如绝句，长调似律诗，若长调之百字令、沁园春等，则近于排律矣。

(60) 诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之。

出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气。出乎其外，故有高致。美成能入而不出。白石以降，于此二事皆未梦见。

(61) 诗人必有轻视外物之意，故能以奴仆命风月。又必有重视外物之意，故能与花鸟共忧乐。

(62) “昔为倡家女，今为荡子妇。荡子行不归，空床难独守。”“何不策高足，先据要路津？无为守穷贱，轲轲长苦辛。”可为淫鄙之尤。然无视为淫词、鄙词者，以其真也。五代北宋之大词人亦然。非无淫词，读之但觉其亲切动人。非无鄙词，但觉其精力弥满。可知淫词与鄙词之病，非淫与鄙之病，而游词之病也。“岂不尔思，室是远而。”而子曰：“未之思也，夫何远之有？”恶其游也。

(63) “枯藤老树昏鸦。小桥流水水平沙。古道西风瘦马。夕阳西下。断肠人在天涯。”此元人马东篱《天净沙》小令也。寥寥数语，深得唐人绝句妙境。有元一代词家，皆不能办此也。

(64) 白仁甫《秋夜梧桐雨》剧，沈雄悲壮，为元曲冠冕。然所作《天籟词》，粗浅之甚，不足为稼轩奴隶。岂创者易工，而因者难巧欤？抑人各有能与不能也？读者观欧秦之诗远不如词，足透此中消息。

(自 1908 年三期连载于《国粹学报》)；

(据 1960 年人民文学出版社《蕙风词话·人间词话》)

《人间词话》(删稿四十九则)

(1) 白石之词，余所最爱者，亦仅二语，曰：“淮南皓月冷千山，冥冥归去无人管。”

(2) 双声、叠韵之论，盛于六朝，唐人犹多用之。至宋以后，则渐不讲，并不知二者为何物。乾嘉间，吾乡周公蘧先生著《杜诗双声叠韵谱括略》，正千余

年之误，可谓有功文苑者矣。其言曰：“两字同母谓之双声，两字同韵谓之叠韵。”余按用今日各国文法通用之语表之，则两字同一子音者谓之双声。如《南史·羊元保传》之“官家恨狭，更广八分”，“官家更广”四字，皆从 k 得声。《洛阳伽蓝记》之“狞奴慢骂”，“狞奴”两字，皆从 n 得声。“慢骂”两字，皆从 m 得声也。两字同一母音者，谓之叠韵。如梁武帝“后牖有朽柳”，“后牖有”三字，双声而兼叠韵。“有朽柳”三字，其母音皆为 u。刘孝绰之“梁王长康强”，“梁长强”三字，其母音皆为 ian 也。自李淑《诗苑》伪造沈约之说，以双声叠韵为诗中八病之二，后是诗家多废而不讲，亦不复用之于词。余谓苟于词之荡漾处多用叠韵，促结处用双声，则其铿锵可诵，必有过于前人者。惜世之专讲音律者，尚未悟此也。

(3) 世人但知双声之不拘四声，不知叠韵亦不拘平、上、去三声。凡字之同母者，虽平仄有殊，皆叠韵也。

(4) 诗之唐中叶以后，殆为羔雁之具矣。故五代北宋之诗，佳者绝少，而词则为其极盛时代。即诗词兼擅如永叔、少游者，词胜于诗远甚。以其写之于诗者，不若写之于词者之真也。至南宋以后，词亦为羔雁之具，而词亦替矣。此亦文学升降之一关键也。

(5) 曾纯甫中秋应制，作《壶中天慢》词，自注云：“是夜，西兴亦闻天乐。”谓宫中乐声，闻于隔岸也。毛子晋谓：“天神亦不以人废言。”近冯梦华复辨其诬。不解“天乐”两字文义，殊笑人也。

(6) 北宋名家以方回为最次。其词如历下、新城之诗，非不华瞻，惜少真味。

(7) 散文易学而难工，韵文难学而易工。近体诗易学而难工，古体诗难学而易工。小令易学而难工，长调难学而易工。

(8) 古诗云：“谁能思不歌？谁能饥不食？”诗词者，物之不得其平而鸣者也。故欢愉之辞难工，愁苦之言易巧。

(9) 社会上之习惯，杀许多之善人。文学上之习惯，杀许多之天才。

(10) 昔人论诗词，有景语、情语之别。不知一切景语，皆情语也。

(11) 词家多以景寓情。其专作情语而绝妙者，如牛峤之“甘作一生拼，尽君今日欢。”顾复之“换我心为你心，始知相忆深。”欧阳修之“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”美成之“许多烦恼，只为当时，一饷留情。”此等词求之古今人词中，曾不多见。

(12) 词之为体，要眇宜修。能言诗之所不能言，而不能尽言诗之所能言。诗之境阔，词之长。

(13) 言气质，言神韵，不如言境界。有境界，本也。气质、神韵，末也。有境界而二者随矣。

(14) “西风吹渭水，落日满长安。”美成以之人词，白仁甫以之入曲，此借古人之境界为我之境界者也。然非自有境界，古人亦不为我用。

(15) 长调自以周、柳、苏、辛为最工。美成《浪淘沙慢》二词，精壮顿挫，已开北曲之先声。若屯田之《八声甘州》，东坡之《水调歌头》，则伧兴之作，格高千古，不能以常调论也。

(16) 稼轩《贺新郎》词“送茂嘉十二弟”，章法绝妙。且语语有境界，此能品而几于神者。然非有意为之，故后人不能学也。

(17) 稼轩《贺新郎》词：“柳暗凌波路。送春归猛风暴雨，一番新绿。”又《定风波》词：“从此酒酣明月夜。耳热。”“绿”“热”二字，皆作上去用。与韩玉《东浦词》《贺新郎》以“玉”“曲”叶“注”“女”，《卜算子》以“夜”“谢”叶“食”“月”，已开北曲四声通押之祖。

(18) 谭复堂《篋中词选》谓：“蒋鹿潭《水云楼词》与成容若、项莲生，二百年间，分鼎三足。”然《水云楼词》小令颇有境界，长调惟存气格。《忆云词》精实有余，超逸不足，皆不足与容若比。然视皋文、止庵辈，则侔乎远矣。

(19) 词家时代之说，盛于国初。竹垞谓：词至北宋而大，至南宋而深。后此词人，群奉其说。然其中亦非无具眼者。周保绪曰：“南宋下不犯北宋拙率之病，高不到北宋浑涵之诣。”曰：“北宋词多就景叙情，故珠圆玉润。四照玲珑。

至稼轩、白石，一变而为即事叙景，故深者反浅，曲者反直。”潘四农曰：“词滥觞于唐，畅于五代，而意格之闳深曲挚，则莫盛于北宋。词之有北宋，犹诗之有盛唐。至南宋则稍衰矣。”刘融斋曰：“北宋词用密亦疏、用隐亦亮、用沈亦快、用细亦阔、用精亦浑。南宋只是掉转过来。”可知此事自有公论。虽止庵词颇浅薄，潘刘尤甚。然其推尊北宋，则与明季云间诸公，同一卓识也。

(20) 唐五代北宋词，可谓生香真色。若云间诸公，则彩花耳。湘真且然，况其次也乎？

(21) 《衍波词》之佳者，颇似贺方回。虽不及容若，要在浙中诸子之上。

(22) 近人词如《复堂词》之深婉，《彊村词》之隐秀，皆在半塘老人上。彊村学梦窗而情味较梦窗反胜。盖有临川庐陵之高华，而济以白石之疏越者。学人之词，斯为极则。然古人自然神妙处，尚未见及。

(23) 宋直方《蝶恋花》：“新样罗衣浑弃却，犹寻旧日春衫著。”谭复堂《蝶恋花》：“连理枝头依与汝，千花百草从渠许。”可谓寄兴深微。

(24) 《半唐丁稿》中和冯正中《鹊踏枝》十阕，乃《鹧鸪词》之最精者。“望远愁多休纵目”等阕，郁伊惝恍，令人不能为怀。《定稿》只存六阕，殊为未允也。

(25) 固哉皋文之为词也！飞卿《菩萨蛮》、永叔《蝶恋花》、子瞻《卜算子》，皆兴到之作，有何命意？皆被皋文深文罗织。阮亭《花草蒙拾》谓：“坡公命宫磨蝎，生前为王珪、舒亶辈所苦，身后又硬受此差排。”由今观之，受差排者，独一坡公已耶？

(26) 贺黄公谓：“姜论史词，不称其‘软语商量’，而赏其‘柳暗花暝’，固知不免项羽学兵法之恨。”然“柳暗花暝”自是欧秦辈句法，前后有画工化工之殊。吾从白石，不能附和黄公矣。

(27) “池塘春草谢家春，万古千秋五字新。传语闭门陈正字，可怜无补费精神。”此遗山《论诗绝句》也。梦窗、玉田辈，当不乐闻此语。

(28) 朱子《清邃阁论诗》谓：“古人诗中有句，今人诗更无句，只是一直说

将去。这般诗一日作百首也得。”余谓北宋之词有句，南宋以后便无句。玉田、草窗之词，所谓“一日作百首也得”者也。

(29) 朱子谓：“梅圣俞诗，不是平淡，乃是枯槁。”余谓草窗、玉田之词亦然。

(30) “自怜诗酒瘦，难应接，许多春色。”“能几番游，看花又是明年。”此等语亦算警句耶？乃值如许笔力！

(31) 文文山词，风骨甚高，亦有境界，远在圣与、叔夏、公谨诸公之上。亦如明初诚意伯词，非季迪、孟载诸人所敢望也。

(32) 和凝《长命女》词：“天欲晓。宫漏穿花声缭绕，窗里星光少。冷霞寒侵帐额，残月光沈树杪。梦断锦闱空悄悄。强起愁眉小。”此词前半，不减夏英公《喜迁莺》也。

(33) 宋李希声《诗话》云：“唐人作诗，正以风调高古为主。虽意远语疏，皆为佳作。后人切近的当、气格凡下者，终使人可憎。”余谓北宋词亦不妨疏远。若梅溪以下，正所谓切近的当、气格凡下者也。

(34) 自竹垞痛贬《草堂诗余》而推《绝妙好词》，后人群附和之。不知《草堂》虽有褻浑之作，然佳词恒得十之六七。《绝妙好词》则除张范辛刘诸家外，十之八九，皆极无聊赖之词。古人云：小好小惭，大好大惭，洵非虚语。

(35) 梅溪、梦窗、玉田、草窗、西麓诸家，词虽不同，然同失之肤浅。虽时代使然，亦其才分有限也。近人弃周鼎而宝康瓠，实难索解。

(36) 余友沈昕伯絨自巴黎寄余《蝶恋花》一阕云：“帘外东风随燕到。春色东来，循我来时道。一霎围场生绿草，归迟却怨春来早。锦绣一城春水绕。庭院笙歌，行乐多年少。著意来开孤客抱，不知名字闲花鸟。”此词当在晏氏父子间，南宋人不能道也。

(37) “君王枉把平陈业，换得雷塘数亩田。”政治家之言也。“长陵亦是闲丘陇，异日谁知与仲多？”诗人之言也。政治家之眼，域于一人一事。诗人之眼，则通古今而观之。词人观物，须用诗人之眼，不可用政治家之眼。故感事、怀古

等作，当与寿词同为词家所禁也。

(38) 宋人小说，多不足信。如《雪舟脞语》谓：台州知府宦仲复眷盲妓严蕊奴。朱晦庵系治之。及晦庵移去，提刑岳霖行部至台，蕊乞自便。岳问曰：去将安归？蕊赋《卜算子》词云：“住也如何住”云云。案此词系坤友戚高宣教作，使蕊歌以侑觞者，见朱子《纠唐仲友奏牍》。则《齐东野语》所纪朱唐公案，恐亦未可信也。

(39) 《沧浪》《凤兮》二歌，已开《楚辞》体格。然《楚辞》之最工者，推屈原、宋玉，而后此之王褒、刘向之词不与焉。五古之最工者，实行推阮嗣宗、左太冲、郭景纯、陶渊明，而前此曹刘，后此陈子昂、李太白不与焉。词之最工者，实推后主、正中、永叔、少游、美成，而后此南宋诸公不与焉。

(40) 唐五代之词，有句而无篇。南宋名家之词，有篇而无句。有篇有句，唯李后主降宋后诸作，及永叔、子瞻、少游、美成、稼轩数人而已。

(41) 唐五代北宋之词家，倡优也。南宋后之词家，俗子也。二者其失相等。但词人之词，宁失之倡优，不失之俗子。以俗子之可厌，较倡优为甚故也。

(42) 《蝶恋花》“独倚危楼”一阙，是《六一词》，亦见《乐章集》。余谓：屯田轻薄子，只能道“奶奶兰心蕙性”耳。

(43) 读《会真记》者，恶张生之薄幸，而恕其奸非。读《水浒传》者，恕宋江之横暴，而责其深险。此人人之所同也。故艳词可作，唯万不可作儇薄语。龚定庵诗云：“偶赋凌云偶倦飞，偶然闲慕遂初衣。偶逢锦瑟佳人问，便说寻春为汝归。”其人之凉薄无行，跃然纸墨间。余辈读耆卿、伯可词，亦有此感。视永叔、希文小词何如耶？

(44) 词人之忠实，不独对人事宜然。即对一草一木，亦须有忠实之意，否则所谓游词也。

(45) 读《花间》《尊前》集，令人回想徐陵《玉台新咏》。读《草堂诗余》，令人回想韦穀《才调集》。读朱竹垞《词综》，张皋文、董子远《词选》，令人回想沈德潜《三朝诗别裁集》。

(46) 明季国初诸老之论词，大似袁简斋之论诗，其失也，纤小而轻薄。竹垞以降之论词者，大似沈归愚，其失也，枯槁而庸陋。

(47) 东坡之旷在神，白石之旷在貌。白石如王衍口不言阿堵物，而暗中为营三窟之计，此其所以可鄙也。

(48) “纷吾既有此内美兮，又重之以修能。”文学之事，于此二者，不能缺一。然词乃抒情之作，故尤重内美。无内美而但有修能，则白石耳。

(49) 诗人视一切外物，皆游戏之材料也。然其游戏，则以热心为之，故诙谐与严重二性质，亦不可缺一也。

(据 1960 年人民文学出版社《蕙风词话·人间词话》)

《人间词话》(附录二十九则)

(1) 蕙风词小令似叔原，长调亦在清真、梅溪间，而沈痛过之。彊村虽富丽精工，犹逊其真挚也。天以百凶成就一词人，果何为哉！

(2) 蕙风《洞仙歌·秋日游某氏园》及《苏武慢·寒夜闻角》二阕，境似清真，集中他作，不能过之。

(3) 彊村词，余最赏其《浣溪沙》“独鸟冲波去意闲”二阕，笔力峭拔，非他词可能过之。

(4) 蕙风《听歌》诸作，自以《满路花》为最佳。至《题香南雅集图》诸词，殊觉泛泛，无一言道著。

(5) (皇甫松)词，黄叔旸称其《摘得新》二首为有达观之见。余谓不若《忆江南》二阕，情味深长，在乐天、梦得上也。

(6) 端己词情深语秀，虽规模不及后主、正中，要在飞卿之上。观昔人颜、谢优劣论可知矣。

(7) (毛文锡)词比牛、薛诸人，殊为不及。叶梦得谓：“文锡词以质直为情致，殊不知流于率露。诸人评庸陋词者，必曰：此仿毛文锡之《赞成功》而不及者。”其言是也。

(8) (魏承班)词，逊于薛昭蕴、牛峤，而高于毛文锡，然皆不如王衍。五代词以帝王为最工，岂不以无意于求工欤。

(9) (顾)夙词在牛给事、毛司徒间。《浣溪沙》“春色迷人”一阕，亦见《阳春录》。与《河传》、《诉衷情》数阕，当为夙最佳之作矣。

(10) 周密《齐东野语》称其(毛熙震)词新警而不为儆薄。余尤爱其《后庭花》，不独意胜，即以调论，亦有俊上清越之致，视文锡蔑如也。

(11) (阎选)词唯《临江仙》第二首有轩翥之意，余尚未足与于作者也。

(12) 昔沈文意深赏(张)泌“绿杨花扑一溪烟”为晚唐名句。然其词如“露浓香泛小庭花”，较前语似更幽艳。

(13) 昔黄玉林赏其(孙光宪)“一庭花(当作‘疏’)雨湿春愁”为古今佳句。余以为不若“片帆烟际闪孤光”，尤有境界也。

(14) (周清真)先生于诗文无所不工，然尚未尽脱古人蹊径。平生著述，自以乐府为第一。词人甲乙，宋人早有定论。惟张叔夏病其意趣不高远。然北宋人如欧、苏、秦、黄，高则高矣，至精工博大，殊不逮先生。故以宋词比唐诗，则东坡似太白，欧、秦似摩诘，耆卿似乐天，方回、叔原则大历十子之流。南宋唯一稼轩可比昌黎。而词中老杜，则非先生不可。昔人以耆卿比少陵，犹为未当也。

(15) (清真)先生之词，陈直斋谓其多用唐人诗句櫟括入律，浑然天成。张玉田谓其善于融化诗句，然此不过一端。不如强焕云：“模写物态，曲尽其妙。”为知言也。

(16) 山谷云：“天下清景，不择贤愚而与之，然吾特疑端为我辈设。”诚哉是言！抑岂独清景而已，一切境界，无不为诗人设。世无诗人，即无此种境界。夫境界之呈于吾心而见于外物者，皆须臾之物。惟诗人能以此须臾之物，镌诸不

朽之文字，使读者自得之，遂觉诗人之言，字字为我心中所欲言，而又非我之所能自言，此大诗人之秘妙也。境界有二：有诗人之境界，有常人之境界。诗人之境界，惟诗人能感之而能写之，故读其诗者，亦高举远慕，有遗世之意。而亦有得有不得，且得之者亦各有深浅焉。若夫悲欢离合、羁旅行役之感，常人皆能感之，而惟诗人能写之。故其入于人者至深，而行于世也尤广。（清真）先生之词，属于第二种为多。故宋时别本之多，他无与匹。又和者三家，注者二家（强焕本亦有注，见毛跋）。自士大夫以至妇人女子，莫不知有清真，而种种无稽之言，亦由此以起。然非人人之深，乌能如是耶？

（17）楼忠简谓（清真）先生妙解音律，惟王晦叔《碧鸡漫志》谓：“江南某氏者，解音律，时时度曲。周美成与有瓜葛。每得一解，即为制词。故周集中多新声。”则集中新曲，非尽自度。然顾曲名堂，不能自己，固非不知音者。故先生之词，文字之外，须兼味其音律，惟词中所注宫调，不出教坊十八调之外。则其音非大晟乐府之新声，而为隋唐以来之燕乐，固可知也。今其声虽亡，读其词者，犹觉拗怒之中，自饶和婉。曼声促节，繁会相宣；清浊抑扬，辘轳交往。两宋之间，一人而已。

（18）（《云谣集杂曲子》）《天仙子》词，特深峭隐秀，堪与飞卿、端已抗行。

（19）（王）以凝词句法精壮，如和虞彦恭寄钱逊升（当作“叔”）《蓦山溪》一阙、重午登霞楼《满庭芳》一阙、舫舟洪江步下《浣溪沙》一阙，绝无南宋浮艳虚薄之习。其他作亦多类是也。（按，此则乃观堂所录阮元《四库未收书目·王周士词提要》，实非观堂论词之语。）

（20）有明一代，乐府道衰。《写情》、《扣舷》，尚有宋元遗响，仁宣以后，兹事几绝。独文愍（夏言）以魁硕之才，起而振之。豪壮典丽，与于湖、剑南为近。

（21）《人间词》甲稿序

山阴樊志厚

王君静安将刊其所为《人间词》，诒书告余曰：“知我词者莫如子，叙之亦莫

如子宜。”余与君处十年矣，比年以来，君颇以词自娱。余虽不能词，然喜读词。每夜漏始下，一灯荧然，玩古人之作，未尝不与君共。君成一阕，易一字，未尝不以讯余。既而睽离，苟有所作，未尝不邮以示余也。然则余于君之词，又乌可以无言乎？夫自南宋以后，斯道之不振久矣！元、明及国初诸老，非无警句也。然不免乎局促者，气困于雕琢也。嘉、道以后之词，非不谐美也，然无救于浅薄者，意竭于摹拟也。君之于词，于五代喜李后主、冯正中，于北宋喜永叔、子瞻、少游、美成，于南宋除稼轩、白石外，所嗜盖鲜矣。尤痛诋梦窗、玉田。谓梦窗砌字，玉田垒句，一雕琢，一敷衍，其病不同，而同归于浅薄。六百年来词之不振，实自此始。其持论如此。及读君自所为词，则诚往复幽咽，动摇人心。快而沈，直而能曲。不屑屑于言词之末，而名句间出，殆往往度越前人。至其言近而指远，意决而辞婉，自永叔以后，殆未有工如君者也。君始为词时，亦不自意其至此，而卒至此者，天也，非人之所能为也。若夫观物之微，托兴之深，则又君诗词之特色。求之古代作者，罕有伦比。呜呼！不胜古人，不足以与古人并，君其知之矣。世有疑余言者乎，则何不取古人之词，与君词比类而观之也？

光绪丙午三月，山阴樊志厚叙。

（22）《人间词》乙稿序

山阴樊志厚

去岁夏，王君静安集其所为词，得六十余阕，名曰：《人间词甲稿》，余既叙而行之矣。今冬，复汇所作词为《乙稿》，丐余为之叙。余其敢辞。乃称曰：文学之事，其内足以掇己，而外足以感人者，意与境二者而已。上焉者意与境浑，其次或以境胜，或以意胜。苟缺其一，不足以言文学。原夫文学之所以有意境者，以其能观也。出于观我者，意余于境。而出于观物者，境多于意。然非物无以见我，而观我之时，又自有我在。故二者常互相错综，能有所偏重，而不能有所偏废也。文学之工不工，亦视其意境之有无与其深浅而已。自夫人不能观古人之所观，而徒学古人之所作，于是始有伪文学。学者便之，相尚以辞，相习以模

拟，遂不复知意境之为何物，岂不悲哉！苟持此以观古今人之词，则其得失，可得而言焉。温、韦之精艳，所以不如正中者，意境有深浅也。《珠玉》所以逊《六一》，《小山》所以愧《淮海》者，意境异也。美成晚出，始以辞采擅长，然终不失为北宋人之词者，有意境也。南宋词人之有意境者，唯一稼轩，然亦若不欲以意境胜。白石之词，气体雅健耳，至于意境，则去北宋人远甚。及梦窗、玉田出，并不求诸气体，而惟文字之是务，于是词之道熄矣。自元迄明，益以不振。至于国朝，而纳兰侍卫以天赋之才，崛起于方兴之族。其所为词，悲凉顽艳，独有得于意境之深，可谓豪杰之士，奋乎百世之下者矣。同时朱、陈，既非劲敌；后世项、蒋，尤难鼎足。至乾嘉以降，审乎体格韵律之间者愈微，而意味之溢于字句之表者愈浅。岂非拘泥文字，而不求诸意境之失欤？抑观我观物之事自有天在，困难期诸流俗欤？余与静安，均夙持此论。静安之为词，真能以意境胜。夫古今人词之以意胜者，莫若欧阳公。以境胜者，莫若秦少游。至意境两浑，则惟太白、后主、正中数人足以当之。静安之词，大抵意深于欧，而境次于秦。至其合作，如《甲稿·浣溪沙》之“天末同云”、《蝶恋花》之“昨夜梦中”、《乙稿·蝶恋花》之“百尺朱楼”等阙，皆意境两忘，物我一体。高蹈乎八荒之表，而抗心乎千秋之间。騷騷乎两汉之疆域，广于三代，贞观之政治，隆于武德矣。方之侍卫，岂徒伯仲。此固君所得于天者独深，抑岂非致力于意境之效也。至君词之体裁，亦与五代、北宋为近。然君词之所以为五代、北宋之词者，以其有意境在。若以其体裁故，而至遽指为五代、北宋，此又君之不任受。固当与梦窗、玉田之徒，专事摹拟者，同类而笑之也。

光绪三十三年十月，山阴樊志厚叙。

（按，此二序虽为观堂手笔，而命意实出自樊氏。观堂废稿中曾引樊氏之语，而樊氏所赏诸词，《观堂集林》亦不尽入选，可证也。）

（23）欧公《蝶恋花》“面旋落花”云云，字字沈响，殊不可及。

（24）《片玉词》“良夜灯光簇如豆”一首，乃改山谷《忆帝京》词为之者，似屯田最下之作，非美成所宜有也。

(25) 温飞卿《菩萨蛮》：“雨后却斜阳，杏花零落香。”少游之“雨余芳草斜阳。杏花零落（当作‘乱’）燕泥香。”虽自此脱胎，而实有出蓝之妙。

(26) 白石尚有骨，玉田则一乞人耳。

(27) 美成词多作态，故不是大家气象。若同叔、永叔虽不作态，而一笑百媚生矣。此天才与人力之别也。

(28) 周介存谓白石以诗法入词，门径浅狭，如孙过庭书，但便后人模仿。予谓近人所以崇拜玉田，亦由于此。

(29) 予于词，五代喜李后主、冯正中而不喜《花间》，宋喜同叔、永叔、子瞻、少游而不喜美成，南宋只爱稼轩一人，而最恶梦窗、玉田。介存《词辨》所选词，颇多不当人意。而其论词则多独到之语。始知天下固有具眼人，非予一人之私见也。

（据 1960 年人民文学出版社《蕙风词话·人间词话》）

《人间词话》（拾遗十三则）

(1) 余填词不喜作长调，尤不喜用人韵。偶尔游戏，作《水龙吟》咏杨花用质夫、东坡倡和韵，作《齐天乐》咏蟋蟀用白石韵，皆有与晋代兴之意。余之所长殊不在是，世之君子宁以他词称我。

(2) 樊抗夫谓余词如《浣溪沙》之“天末同云”、《蝶恋花》之“昨夜梦中”、“百尺朱楼”、“春到临春”等阙，凿空而道，开词家未有之境。余自谓才不若古人，但于力争第一义处，古人亦不如我用意耳。

(3) 叔本华曰：“抒情诗，少年之作也；叙事诗及戏曲，壮年之作也。”余谓：抒情诗，国民幼稚时代之作；叙事诗，国民盛壮时代之作也。故曲则古不如今（元曲诚多天籁，然其思想之陋劣，布置之粗笨，千篇一律，令人喷饭。至本

朝之《桃花扇》《长生殿》诸传奇，则进矣），词则今不如古。盖一则以布局为主，一则须伫兴而成故也。

(4) “岂不尔思，室是远而。”孔子讥之。故知孔门而用词，则牛峤之“甘作一生拼，尽君今日欢”等作，必不在见删之数。（按，此条原已删去。）

(5) “暮雨潇潇郎不归”，当是古词，未必即白傅所作。故白诗云“吴娘夜雨潇潇曲，自别苏州更不闻”也。（按，此条原已删去。）

(6) 贺黄公裳《皱水轩词筌》云：“张玉田《乐府指迷》其调叶宫商，铺张藻绘抑亦可矣，至于风流蕴藉之事，真属茫茫。如啖官厨饭者，不知牲牢之外别有甘鲜也。”此语解颐。

(7) 周保绪济《词辨》云：“玉田，近人所最尊奉，才情诣力亦不后诸人，终觉积谷作米、把缆放船，无开阔手段。”又云：“叔夏所以不及前人处，只在字句上著功夫，不肯换意。”“近人喜学玉田，亦为修饰字句易，换意难。”

(8) 毛西河《词话》谓：赵德麟令畴作《商调鼓子词》谱西厢传奇，为杂剧之祖。然《乐府雅词》卷首所载秦少游、晁补之、郑彦能（名仅）《调笑转踏》，首有致语，未有放队，每调之前有口号诗，甚似曲本体例。无名氏《九张机》亦然。至董颖《道宫薄媚》大曲咏西子事，凡十支曲，皆平仄通押，则竟是套曲。此可与《弦索西厢》同为曲家之荦路。曾氏置诸《雅词》卷首，所以别之于词也。颖字仲达，绍兴初人，从汪彦章、徐师川游，彦章为作《字说》。见《书录解题》。（按，此条原已删去。）

(9) 宋人遇令节、朝贺、宴会、落成等事，有“致语”一种。宋子京、欧阳永叔、苏子瞻、陈后山、文宋瑞集中皆有之。《啸余谱》列之于词曲之间。其式：先“教坊致语”（四六文），次“口号”（诗），次“勾合曲”（四六文），次“勾小儿队”（四六文），次“队名”（诗二句），次“问小儿”、“小儿致语”，次“勾杂剧”（皆四六文），次“放队”（或诗或四六文）。若有女弟子队，则勾女弟子队如前。其所歌之词曲与所演之剧，则自伶人定之。少游、补之之《调笑》乃并为之作词。元人杂剧乃以曲代之，曲中楔子、科白、上下场诗犹是致语、口号、勾

队、放队之遗也。此程明善《啸余谱》所以列“致语”于词曲之间者也。（按，此条原已删去。）

（10）明顾梧芳刻《尊前集》二卷，自为之引。并云：明嘉禾顾梧芳编次。毛子晋刻《词苑英华》疑为梧芳所辑。朱竹垞跋称：吴下得吴宽手钞本，取顾本勘之，靡有不同，固定为宋初人编辑。《提要》两存其说。按《古今词话》云：“赵崇祚《花间集》载温飞卿《菩萨蛮》甚多，合之吕鹏《尊前集》不下二十阙。”今考顾刻所载飞卿《菩萨蛮》五首，除《咏泪》一首外，皆《花间》所有，知顾刻虽非自编，亦非复吕鹏所编之旧矣。《提要》又云：“张炎《乐府指迷》虽云唐人有《尊前》《花间集》，然《乐府指迷》真出张炎与否，盖未可定。陈直斋《书录解题》‘歌词类’以《花间集》为首，注曰：此近世倚声填词之祖，而无《尊前集》之名。不应张炎见之而陈振孙不见。”然《书录解题》“阳春集”条下引高邮崔公度语曰：“《尊前》《花间》往往谬其姓氏。”公度元（按，原误作“公”）祐间人，《宋史》有传。北宋固有，则此书不过直斋未见耳。

又案：黄升《花庵词选》李白《清平乐》下注云：“翰林应制。”又云：“案唐吕鹏《遏云集》载，应制词四首，以后二首无清逸气韵，疑非太白所作”云云。今《尊前集》所载太白《清平乐》有五首，岂《尊前集》一名《遏云集》，而四首五首之不同，乃花庵所见之本略异欤？又，欧阳炯《花间集序》谓：“明皇朝有李太白应制《清平乐》四首。”则唐末时只有四首，岂末一首为梧芳所属入，非吕鹏之旧欤？（按，此条原已删去。）

（11）《提要》载：“《古今词语》六卷，国朝沈雄纂。雄字偶僧，吴江人。是编所述上起于唐，下迄康熙中年。”然维见明嘉靖前白口本《笺注草堂诗馀》林外《洞仙歌》下引《古今词话》云：“此词乃近时林外题于吴江垂虹亭。”（明刻《类编草堂诗馀》亦同）案，升庵《词品》云：“林外字岂尘，有《洞仙歌》书于垂虹亭畔。作道装，不告姓名，饮醉而去。人疑为吕洞宾。传入宫中。孝宗笑曰：‘云崖洞天无锁’，‘锁’与‘老’叶韵，则‘锁’音‘扫’，乃闽音也。”侦问之，果闽人林外也。”（《齐东野语》所载亦略同。）则《古今词话》宋时固有此

书。岂雄窃此书而复益以近代事欤？又，《季沧苇书目》载《古今词话》十卷，而沈雄所纂只六卷，益证其非一书矣。

(12) 楚辞之体，非屈子所创也。《沧浪》《凤兮》之歌已与三百篇异，然至屈子而最工。五七律始于齐、梁而盛于唐。词源于唐而大成于北宋。故最工之文学，非徒善创，亦且善因。（按，此条原已删去。）

(13) 金朗甫作《词选后序》，分别为“淫词”“鄙词”“游词”三种。词之弊尽是矣。五代北宋之词，其失也淫。辛、刘之词，其失也鄙。姜、张之词，其失也游。

（据 1997 年中国文史出版社《王国维文集》第一卷）

宋元戏曲考（节选）

序

凡一代有一代之文学。楚之骚，汉之赋，六代之骈语，唐之诗，宋之词，元之曲，皆所谓一代之文学，而后世莫能继焉者也。独元人之曲，为时既近，托体稍卑，故两朝史志及《四库》集部均不著于录；后世儒硕，皆鄙弃不复道。而为此学者，大率不学之徒；即有一二学子以余力及此，亦未有能观其会通、窥其奥室者。遂使一代文献郁堙沉晦者且数百年，愚甚惑焉。往者读元人杂剧而善之，以为能道人情、状物态，词采俊拔而出乎自然，盖古所未有，而后人所不能仿佛也。辄思究其渊源，明其变化之迹，以为非求诸唐宋辽金之文学，弗能得也。乃成《曲录》六卷，《戏曲考原》一卷，《宋大曲考》一卷，《优语录》二卷，《古剧脚色考》一卷，《曲调源流表》一卷。从事既久，续有所得，颇觉昔人之说与自己之书罅漏日多，而手所疏记与心所领会者，亦日有增益。壬子岁暮，旅居多

暇，乃以三月之力写为此书。凡诸材料，皆余所搜集；其所说明，亦大抵余之所创获也。世之为此学者自余始，其所贡于此学者，亦以此书为多。非吾辈才力过于古人，实以古人未尝为此学故也。写定有日，辄记其缘起。其有匡正补益，则俟诸异日云。海宁王国维序。

宋之小说杂戏

宋之滑稽戏虽托故事以讽时事，然不以演事实为主，而以所含之意义为主。至其变为演事实之戏剧，则当时之小说实有力焉。

小说之名起于汉，《西京赋》云：“小说九百，本自虞初。”《汉书·艺文志》有“《虞初周说》九百四十四篇”。其书之体例如何，今无由知。唯《魏略》（《魏志·王粲传》注引）言：“临淄侯植诵俳优小说数千言。”则似与后世小说已不相远。六朝时，干宝、任昉、刘义庆诸人咸有著述，至唐而大盛。今《太平广记》所载，实集其成；然但为著述上之事，与宋之小说无与焉。宋之小说则不以著述为事，而以讲演为事。灌园耐得翁《都城纪胜》谓：“说话有四种，一小说，一说经，一说参请，一说史书。”《梦粱录》（卷二十）所纪略同。《武林旧事》（卷六）所载诸色伎艺人中，有书会（谓说书会），有演史，有说经浑经，有小说。而《都城纪胜》、《梦粱录》均谓小说人能以一朝一代故事，顷刻间提破，则演史与小说自为一类。此三书所记皆南渡以后之事，而其源则发于宋初。高承《事物纪原》（卷九）：“仁宗时，市人有能谈三国事者，或采其说，加缘饰，作影人。”《东坡志林》（卷六）：王彭尝云：“涂巷中小儿薄劣，为其家所厌苦，辄与钱，令聚坐，听说古话，至说三国事云云”。《东京梦华录》（卷五）所载京瓦伎艺，有霍四究说三分，尹常卖《五代史》。至南渡以后，有敷衍《复华篇》及《中兴名将传》者，见于《梦粱录》。此皆演史之类也。其无关史事者，则谓之小说。《梦粱录》云：“小说一名银字儿，如烟粉、灵怪、传奇、公案、朴刀杆棒、发踪参等事。”则其体例亦当与演史大略相同。今日所传之《五代平话》，实演史之遗；《宣和遗事》，殆小说之遗也。此种说话以叙事为主，与滑稽剧之但托故事者

迥异。其发达之迹虽略与戏曲平行，而后世戏剧之题目多取诸此，其结构亦多依仿为之，所以资戏剧之发达者实不少也。

至与戏剧更相近者，则为傀儡。傀儡起于周季，《列子》以偃师刻木人事为在周穆王时，或系寓言；然谓列子时已有此事，当不诬也。《乐府杂录》以为起于汉祖平城之卧，其说无稽。《通典》则云：“《窟孺子》作偶人以戏，善歌舞，本丧家乐也，汉末始用之于嘉会。”其说本于应劭《风俗通》，则汉时固确有此戏矣。汉时此戏结构如何虽不可考，然六朝之际，此戏已演故事。《颜氏家训·书证篇》：“或问：俗名傀儡子为郭秃，有故实乎？答曰：《风俗通》云，诸郭皆讳秃，当是前世有姓郭而病秃者，滑稽调戏，故后人为其象，呼为郭秃。”唐时傀儡戏中之郭郎实出于此，至宋犹有此名。唐之傀儡亦演故事，《封氏闻见记》（卷六）：“大历中，太原节度辛景云葬日，诸道节度使使人修祭。范阳祭盘最为高大，刻木为尉迟鄂公、突厥斗将之象，机关动作，不异于生。祭讫，灵车欲过，使者请曰：对数未尽。又停车，设项羽与汉高祖会鸿门之象，良久乃毕。”至宋而傀儡最盛，种类亦最繁，有悬丝傀儡、走线傀儡、杖头傀儡、药发傀儡、肉傀儡、水傀儡各种（见《东京梦华录》、《武林旧事》、《梦粱录》）。《梦粱录》云：“凡傀儡敷衍烟粉、灵怪、铁骑、公案、史书，历代君臣将相故事。话本或讲史，或作杂剧，或如崖词。（中略）大抵弄此，多虚少实，如《巨灵神》、《朱姬大仙》等也。”则宋时此戏实与戏剧同时发达，其以敷衍故事为主，且较胜于滑稽剧。此于戏剧之进步上不能不注意者也。

傀儡之外，似戏剧而非真戏剧者，尚有影戏。此则自宋始有之。《事物纪原》（卷九）：“宋朝仁宗时，市人有能谈三国事者，或采其说加缘饰，作影人，始为魏吴蜀三分战争之象。”《东京梦华录》所载京瓦伎艺，有影戏，有乔影戏。南宋尤盛。《梦粱录》云：“有弄影戏者，元汴京初以素纸雕簇，自后人巧工精，以羊皮雕形，以彩色装饰，不致损坏。（中略）其话本与讲史书者颇同，大抵真假相半。公忠者雕以正貌，奸邪者刻以丑形，盖亦寓褒贬于其间耳。”然则影戏之为物，专以演故事为事，与傀儡同。此亦有助于戏剧之进步者也。

以上三者，皆以演故事为事。小说但以口演，傀儡、影戏则为其形象矣，然而非以人演也；其以人演者，戏剧之外，尚有种种，亦戏剧之支流，而不可不注意也。

“三教”《东京梦华录》（卷十）：“十二月，即有贫者，三教人为一火，装妇人、神、鬼，敲锣击鼓，巡门乞钱，俗呼为‘打夜胡’。”

“讶鼓”《续墨客挥犀》（卷七）：“王子醇初平熙河，边陲宁静，讲武之暇，因教军士为讶鼓戏，数年间遂盛行于世。其举动、舞装之状与优人之词，皆子醇初制也。或云：子醇初与西人对阵，兵未交，子醇命军士百余人装为讶鼓队，绕出军前，虏见皆愕眙，进兵奋击，大破之。”《朱子语类》（卷一百三十九）亦云：“如舞讶鼓，其间男子、妇人、僧道、杂色无所不有，但都是假的。”

“舞队”《武林旧事》（卷二）所记舞队，全与前二者相似。今列其目（原著所列之目略）其中装作种种人物，或有故事。其所以异于戏剧者，则演剧有定所，此则巡回演之。然后来戏名、曲名中多用其名目，可知其与戏剧非毫无关系也。

元剧之结构

元剧以一宫调之曲一套为一折。普通杂剧，大抵四折，或加楔子。按《说文》（六）：“楔，櫜也。”今木工于两木间有不固处，则斫木札入之，谓之楔子，亦谓之櫜。杂剧之楔子亦然，四折之外，意有未尽，则以楔子足之。昔人谓北曲之楔子即南曲之引子，其实不然。元剧楔子或在前，或在各折之间，大抵用〔仙吕·赏花时〕或〔端正好〕二曲。唯《西厢记》第二剧中之楔子，则用〔正宫·端正好〕全套，与一折等，其实亦楔子也。除楔子计之，仍为四折。唯纪君祥之《赵氏孤儿》，则有五折，又有楔子。此为元剧变例。又张时起之《赛花月秋千记》，今虽不存，然据《录鬼簿》所纪，则有六折。此外无闻焉。若《西厢记》之二十折，则自五剧构成，合之为—，分之则仍为五。此在元剧中，亦非仅见之作。如吴昌龄之《西游记》，其书至国初尚存，其著录于《也是园书目》者云四

卷，见于曹寅《棟亭书目》者云六卷。明凌濛初《西厢序》云：“吴昌龄《西游记》有六本。”则每本为一卷矣。凌氏又云：“王实甫《破窑记》、《丽春园》、《贩茶船》、《进梅谏》、《于公高门》，各有二本；关汉卿《破窑记》、《浇花旦》，亦各有二本。”此必与《西厢记》同一体例。此外，《录鬼簿》所载，如李文蔚有《谢安东山高卧》，下注云“赵公辅次本”；而于赵公辅之《晋谢安东山高卧》下，则注云“次本”。武汉臣有《虎牢关三战吕布》，下注云“郑德辉次本”；而于郑德辉此剧下，则注云“次本”。盖李、武二人作前本，而赵、郑续之，以成一全体者也。余如武汉臣之《曹伯明错勘赃》，尚仲贤之《崔护谒浆》，赵子祥之《太祖夜斩石守信》、《风月害夫人》，赵文殷之《宦门子弟错立身》，金仁杰之《蔡琰还朝》，皆注“次本”。虽不言所续何人，当亦续《西厢记》之类。然此不过增多剧数，而每剧之以四折为率，则固无甚出入也。

杂剧之为物，合动作、言语、歌唱三者而成。故元剧对此三者，各有其相当之物。其纪动作者曰“科”，纪言语者曰“宾”曰“白”，纪所歌唱者曰“曲”。元剧中所纪动作皆以“科”字终，后人与“白”并举，谓之“科白”，其实自为二事。《辍耕录》纪金人院本，谓教坊魏、武、刘三人鼎新编辑，魏长于念诵，武长于筋斗，刘长于科泛。“科泛”，或即指动作而言也。宾、白，则余所见周宪王自刊杂剧，每剧题目下即有“全宾”字样。明姜南《抱璞简记》（《续说郛》卷十九）曰：“北曲中有全宾全白，两人相说曰宾，一人自说曰白。”则宾、白又有别矣。臧氏《元曲选序》云：“或谓元取士有填词科，（中略）主司所定题目外，止曲名及韵耳。其宾白则演剧时伶人自为之，故多鄙俚蹈袭之语。”填词取士说之妄，今不必辩。至谓宾白为伶人自为，其说亦颇难通。元剧之词，大抵曲、白相生；苟不兼作白，则曲亦无从作，此最易明之理也。今就其存者言之，则《元曲选》中百种，无不有白，此犹可诿为明人之作也；然白中所用之语，如马致远《荐福碑》剧中之“曳刺”、郑光祖《王粲登楼》剧中之“点汤”，一为辽金人语，一为宋人语，明人已无此语，必为当时之作无疑。至《元刊杂剧三十种》，则有曲无白者诚多，然其与《元曲选》复出者，字句亦略相同，而有曲、白相生之

妙，恐坊间刊刻时删去其白，如今日坊刊脚本然。盖白则人人皆知，而曲则听者不能尽解。此种刊本当为供观剧者之便故也。且元剧中宾白鄙俚蹈袭者固多，然其杰作，如《老生儿》等，其妙处全在于白，苟去其白，则其曲全无意味；欲强分为二人之作，安可得也？且周宪王时代去元未远，观其所自刊杂剧，曲白俱全，则元剧亦当如此，愈以知臧说之不足信矣。

元剧每折唱者止限一人，若末若旦，他色则有白无唱；若唱，则限于楔子中；至四折中之唱者，则非末若旦不可。而末若旦所扮者，不必皆为剧中主要之人物；苟剧中主要之人物于此折不唱，则亦退居他色，而以末若旦扮唱者，此一定之例也。然亦有出于例外者，如关汉卿之《蝴蝶梦》第三折，则旦之外，傥儿亦唱。尚仲贤之《气英布》第四折，则正末扮探子唱，又扮英布唱；张国宾之《薛仁贵》第三折，则丑扮禾旦上唱，正末复扮保哥唱；范子安之《竹叶舟》第三折，则首列御寇唱，次正末唱；然《气英布》剧探子所唱已至尾声，故元刊本及《雍熙乐府》所选，皆至尾声而止，后三曲或后人所加；《蝴蝶梦》、《薛仁贵》中，保及丑所唱者，既非本宫之曲，且刊本中皆低一格，明非曲。《竹叶舟》中，列御寇所唱明日道情，至下〔端正好〕曲，乃入正剧。盖但以供点缀之用，不足破元剧之例也。唯《西厢记》第一、第四、第五剧之第四折，皆以二人唱。今《西厢》只有明人所刊，其为原本如此，抑由后人窜入，则不可考矣。

元剧脚色中，除末、旦主唱，为当场正色外，则有净有丑，而末、旦二色支派弥繁。今举其见于元剧者，则末有外末、冲末、二末、小末；旦有老旦、大旦、小旦、旦保、色旦、搽旦、外旦、贴旦等。《青楼集》云：“凡妓〔伎〕以墨点破其面为花旦”，元剧中之色旦、搽旦殆即是也。元剧有外旦、外末，而又有外；外则或扮男，或扮女，当为外末、外旦之省。外末、外旦之省为外，犹贴旦之后省为贴也。（按，《宋史·职官志》：“凡直馆院，则谓之馆职；以他官兼者，谓之贴职。”）又《武林旧事》（卷四）“乾淳教坊乐部”有衙前，有和顾，而和顾人中，如朱和、蒋宁、王原全下，皆注云“次贴衙前”，意当与贴职之贴同，即谓非衙前而充衙前（“衙前”，谓临安府乐人）也。然则曰冲、曰外、曰贴，均系

一义，谓于正色之外，又加某色以充之也。此外见于元剧者，以年龄言，则有若孖老、卜儿、傣儿；以地位、职业言，则有若孤、细酸、伴歌、禾旦、曳刺、邦老，皆有某色以扮之，而其自身则非脚色之名，与宋、金之脚色无异也。

元剧中歌者与演者之为一人，固不待言。毛西河《词话》独创异说，以为演者不唱、唱者不演。然《元曲选》各剧明云“末唱”、“旦唱”；《元刊杂剧》亦云“正末开”或“正末放”，则为旦、末自唱可知。且毛氏“连厢”之说，元、明人著述中从未见之，疑其言犹蹈明人杜撰之习；即有此事，亦不过演剧中之一派，而不足以概元剧也。

演剧时所用之物，谓之“砌末”。焦理堂《易馥簫录》（卷十七）曰：“《辍耕录》有‘诸杂砌’之目，不知所谓。按元曲《杀狗劝夫》祇从取砌末上，谓所埋之死狗也；《货郎旦》外旦取砌末付净科，谓金银财宝也；《梧桐雨》正末引宫娥挑灯拿砌末上，谓七夕乞巧筵所设物也；《陈抟高卧》外扮使臣引卒子捧砌末上，谓诏书纁帛也；《冤家债主》和尚交砌末科，谓银也；《误入桃源》正末扮刘晨、外扮阮肇带砌末上，谓行李包裹或采药器具也。又净扮刘德引沙三、王留等将砌末上，谓春社中羊酒、纸钱之属也。”余谓焦氏之解砌末是也；然以之与杂砌相牵合，则颇不然。杂砌之解，已见上文，似与砌末无涉。砌末之语虽始见元剧，必为古语。按宋无名氏《续墨客挥犀》（卷七）云：“问‘今州郡有公宴，将作曲，伶人呼细末将来，此是何义？’对曰：‘凡御宴进乐，先以弦声发之，然后众乐和之，故号丝抹将来。’今所在起曲，遂先之以竹声，不唯讹其名，亦失其实矣。”又张表臣《珊瑚钩诗话》（卷二）亦云：“始作乐必曰‘丝抹将来’，亦唐以来如是。”余疑“砌末”或为“细末”之讹，盖“丝抹”一语既讹为“细末”，其义已亡，而其语独存，遂误视为“将某物来”之意，因以指演剧时所用之物耳。

元剧之文章

元杂剧之为一代之绝作，元人未之知也。明之文人始激赏之，至有以关汉卿比司马子长者（韩文靖邦奇）。三百年来，学者、文人大抵屏元剧不观；其见元

剧者，无不加以倾倒，如焦理堂《易馥籀录》之说，可谓具眼矣。焦氏谓一代有一代之所胜，欲自楚骚以下撰为一集，汉则专取其赋，魏晋六朝至隋则专录其五言诗，唐则专录其律诗，宋专录其词，元专录其曲。余谓律诗与词固莫盛于唐、宋，然此二者果为二代文学中最佳之作否，尚属疑问。若元之文学，则固未有尚于其曲者也。元曲之佳处何在？一言以蔽之，曰：自然而已矣。古今之大文学，无不以自然胜，而莫著于元曲。盖元剧之作者，其人均非有名位学问也；其作剧也，非有藏之名山、传之后人之意也。彼以意兴之所至为之，以自娱娱人。关目之拙劣所不问也，思想之卑陋所不讳也，人物之矛盾所不顾也。彼但摹写其胸中之感想与时代之情状，而真挚之理与秀杰之气时流露于其间。故谓元曲为中国最自然之文学，无可不可也。若其文字之自然，则又为其必然之结果，抑其次也。

明以后传奇，无非喜剧，而元则有悲剧在其中。就其存者言之，如《汉宫秋》、《梧桐雨》、《西蜀梦》、《火烧介子推》、《张千替杀妻》等，初无所谓先离后合、始困终亨之事也。其最有悲剧之性质者，则如关汉卿之《窦娥冤》，纪君祥之《赵氏孤儿》。剧中虽有恶人交构其间，而其蹈汤赴火者，仍出于其主人翁之意志，即列之于世界大悲剧中，亦无愧色也。

元剧关目之拙，固不待言。此由当日未尝重视此事，故往往互相蹈袭，或草草为之。然如武汉臣之《老生儿》、关汉卿之《救风尘》，其布置、结构，亦极意匠惨淡之致，宁较后世之传奇有优无劣也。

然元剧最佳之处，不在其思想、结构，而在其文章。其文章之妙，亦一言以蔽之，曰：有意境而已矣。何以谓之有意境？曰：写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出是也。古诗词之佳者无不如是，元曲亦然。明以后，其思想、结构尽有胜于前人者，唯意境则为元人所独擅。兹举数例以证之。其言情、述事之佳者，如关汉卿《谢天香》第三折：

[正宫·端正好] 我往常在风尘为歌妓，不过多见了几个筵席，回家来，仍作个自由鬼。今日倒落在无底磨牢笼内。

马致远《任风子》第二折：

[正宫·端正好] 添酒力，晚风凉，助杀气，秋云暮，尚兀自脚趄趄，醉眼模糊。他化的我一方之地都食素，单则俺杀生的无缘度。

言语明白如画，而言外有无穷之意。又如《窦娥冤》第二折：

[斗虾蟆] 空悲感，没理会，人生死，是轮回。感著这般病疾，值著这般时势，可是风寒暑湿，或是饥饱劳役，各人征候自知。人命关天关地，别人怎生替得？寿数非干一世，相守三朝五夕。说甚一家一计，又无羊酒缎匹，又无花红财礼。把手为活过日，撒手如同休弃。不是窦娥忤逆，生怕旁人议论，不如听咱劝你，认个自家晦气。割舍的一具棺材，停置几件布帛，收拾出了咱家门里，送入他家坟地。这不是你那从小儿年纪，指脚的夫妻。我其实不关亲，无半点凄怆泪。休得要，心如醉，意似痴，便这等嗟嗟怨怨，哭哭啼啼。

此一曲直是宾白，令人忘其为曲。元初所谓当行家，大率如此。至中叶以后，已罕觐矣。其写男女离别之情者，如郑光祖《倩女离魂》第三折：

[醉春风] 空服遍砒眩药，不能痊。知他这腌脏病何日起？要好时，直等的见他时，也只为这症候因他上得。得。一会家缥缈呵，忘了魂灵；一会家精细呵，使著躯壳；一会家混沌呵，不知天地。

[迎仙客] 日长也，愁更长；红稀也，信尤稀；春归也，奄然人未归。我则道，相别也数十年；我则道，相隔著数万里。为数归期，则那竹院里刻遍琅玕翠。

此种词，如弹丸脱手，后人无能为役。唯南曲中《拜月》、《琵琶》差能近之。

至写景之工者，则马致远《汉宫秋》第三折：

[梅花酒] 呀！对著这迥野凄凉，草色已添黄。兔起早迎霜，犬褪得毛苍，人捋起纓枪，马负著行装，车运着糗粮，打猎起围场。他他他伤心辞汉主，我我我携手上河梁；他部从，入穷荒，我銮舆，返咸阳。返咸阳，过宫墙；过宫墙，绕回廊；绕回廊，近椒房；近椒房，月昏黄；月昏黄，夜生凉；夜生凉，泣寒蜚；泣寒蜚，绿纱窗；绿纱窗，不思量！

[收江南] 呀！不思量，便是铁心肠；铁心肠，也愁泪滴千行。美人图今夜挂昭阳，我这里供养，便是我，高烧银烛照红妆。

〔尚书云〕陛下回銮罢，娘娘去远了也。（驾唱）：

〔鸳鸯煞〕我煞大臣行，说一个推辞谎，又则怕笔尖儿那火编修讲。不见那花朵儿精神，怎趁那草地里风光？唱道伫立多时，徘徊半晌，猛听的塞雁南翔，呀呀的声嘹亮，却原来满目牛羊，是兀那载离恨的毡车半坡里响。

以上数曲，真所谓写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出者。第一期之元剧，虽浅深大小不同，而莫不有此意境也。

古代文学之形容事物也，率用古语，其用俗语者绝无。又所用之字数亦不甚多。独元曲以许用衬字故，故辄以许多俗语，或以自然之声音形容之，此自古文学上所未有也。兹举其例，如《西厢记》第四剧第四折：

〔雁儿落〕绿依依，墙高柳半遮；静悄悄，门掩清秋夜；疏刺刺，林梢落叶风；昏惨惨，云际穿窗月。

〔得胜令〕惊觉我的是颤颤巍巍竹影走龙蛇，虚飘飘庄周梦蝴蝶，絮叨叨促织儿无休歇，韵悠悠砧声儿不断绝。痛煞煞伤别，急煎煎好梦儿应难舍。冷清清的空嗟，娇滴滴玉人儿何处也？

此犹仅用三字也。其用四字者，如马致远《黄粱梦》第四折：

〔叨叨令〕我这里稳丕丕土炕上迷氍毹没腾的坐，那婆婆将粗刺刺陈米喜收希和的播，那蹇驴儿柳阴下舒著足乞留恶滥的卧，那汉子去脖项上婆婆没索的摸。你则早醒来了也么哥，你则早醒来了也么哥，可正是窗前弹指时光过。

其更奇绝者，则如郑光祖《倩女离魂》第四折：

〔古水仙子〕全不想这姻亲是旧盟，则待教袄庙火刮刮匝匝烈焰生，将水面上鸳鸯忒楞楞分开交颈，疏刺刺沙鞬雕鞍撒了锁鞦，厮琅琅汤偷香处喝号提铃，支楞楞争弦断了不续碧玉箏，吉丁丁珰精砖上摔破菱花镜，扑通通东井底坠银瓶。

又无名氏《货郎旦》剧第三折，则所用叠字其数更多：

[货郎儿六转]我则见黯黯惨惨天涯云布，万万点点潇湘夜雨。正值著窄窄狭狭沟沟塹塹路崎岖，黑黑黯黯彤彤云布，赤留赤律潇潇洒洒断断续续出出律律忽忽鲁鲁阴云开处，霍霍闪闪电光星注；正值著飕飕摔摔风，淋淋淅淅雨，高高下下凹凹答答一水模糊，扑扑簌簌湿湿淅淅疏林人物，却便似一幅惨惨昏昏潇湘水墨图。

由是观之，则元剧实于新文体中自由使用新言语，在我国文学中，于《楚辞》、《内典》外，得此而三。然其源远在宋金二代，不过至元而大成。其写景、抒情、述事之美，所负于此者实不少也。

元曲分三种，杂剧之外，尚有小令、套数。小令只用一曲，与宋词略同；套数则合一宫调中诸曲为一套，与杂剧之一折略同。但杂剧以代言为事，而套数则以自叙为事，此其所以异也。元人小令、套数之佳，亦不让于其杂剧。兹各录其最佳者一篇，以示其例，略可以见元人之能事也。

小令

《天净沙》（无名氏。此词庶斋《老学丛谈》及元刊《乐府新声》均不著名氏。《尧山堂外纪》以为马致远撰，朱竹垞《词综》仍之，不知何据）：

枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马，夕阳西下，断肠人在天涯。

套数

《秋思》（马致远。见元刊《中原音韵》、《乐府新声》）：

[双调·夜行船] 百岁光阴如梦蝶，重回首，往事堪嗟。昨日春来，今朝花谢，急罚盏，夜阑灯灭。[乔木查] 秦宫汉阙，做衰草牛羊野，不恁渔樵无话说。纵荒坟横断碑，不辨龙蛇。[庆宣和] 投至狐踪与兔穴，多少豪杰，鼎足三分半腰折，魏耶？晋耶？[落梅风] 天教富，不待奢，无多时好天良夜。看钱奴硬将心似铁，空辜负锦堂风月。[风入松] 眼前红日又西斜，疾似下坡车，晚来清镜添白雪，上床与鞋履相别，莫笑鸠巢计拙，葫芦提一就装呆。[拨不断] 利名竭，是非绝，红尘不向门前惹，绿树偏宜屋角遮，青山正补墙东缺，竹篱茅舍。[离亭宴煞] 蛩吟罢，一枕才宁贴；鸡鸣后，万事无休歇；算名利，何年是彻？密匝

匝蚁排兵，乱纷纷蜂酿蜜，闹穰穰蝇争血。裴公“绿野堂”，陶令“血莲社”。爱秋来那些和露滴黄花，带霜烹紫蟹，煮酒烧红叶。人生有限杯，几个登高节？嘱咐与顽童记者：便北海探吾来，道东篱醉了也。

《天净沙》小令绝是天籁，仿佛唐人绝句。马东篱《秋思》一套，周德清评之，以为万中无一；明王元美等亦推为套数中第一，诚定论也。此二体虽与元杂剧无涉，可知元人之于曲，天实纵之，非后世所能望其项背也。

元代曲家，自明以来，称关马郑白。然以其年代及造诣论之，宁称关白马郑为妥也。关汉卿一空依傍，自铸伟词，而其言曲尽人情，字字本色，故当为元人第一。白仁甫、马东篱高华雄浑，情深文明；郑德辉清丽芊绵，自成馨逸，均不失为第一流。其余曲家皆在四家范围内，惟宫大用瘦硬通神，独树一帜。以唐诗喻之，则汉卿似白居易，仁甫似刘梦得，东篱似李义山，德辉似温飞卿，而大用则似韩昌黎；以宋词喻之，则汉卿似柳耆卿，仁甫似苏东坡，东篱似欧阳永叔，德辉似秦少游，大用似张子野。虽地位不必同，而品格则略相似也。明宁献王《曲品》跻马致远于第一，而抑汉卿于第十。盖元中叶以后，曲家多祖马郑，而桃汉卿，故宁王之评如是，其实非笃论也。

元剧自文章上言之，优足以当一代之文学；又以其自然故，故能写当时政治及社会之情状，足以供史家论世之资者不少。又曲之多用俗语，故宋、金、元三朝遗语所存甚多。辑而存之，理而董之，自足为一专书。此又言语学上之事，而非此书之所有事也。

余论

—

由此书所研究者观之，知我国戏剧，汉魏以来，与百戏合，至唐而分为歌舞戏及滑稽戏二种；宋时滑稽戏尤盛，又渐藉歌舞以缘饰故事；于是向之歌舞戏不以歌舞为主，而以故事为主，至元杂剧出而体制遂定。南戏出而变化更多，于是

我国始有纯粹之戏曲；然其与百戏及滑稽戏之关系，亦非全绝。此于第八章论古剧之结构时已略及之。元代亦然。意大利人马哥朴禄《游记》中，记元世祖时曲宴礼节云：“宴毕彻案，伎人人，优戏者、奏乐者、倒植者、弄手技者，皆呈艺于大汗之前，观者大悦。”则元时戏剧亦与百戏合演矣。明代亦然。吕毖《明宫史》（木集）谓：“钟鼓司过锦之戏约有百回，每回十余人不拘。浓淡相间，雅俗并陈，全在结局有趣。如说笑话之类，又如杂剧故事之类，各有引旗一对，锣鼓送上。所装扮者，备极世间骗局俗态，并闺阉拙妇呆男，及市井商匠、刁赖词讼、杂耍把戏等项。”则与宋之杂扮略同。至杂耍把戏，则又兼及百戏，虽在今日，犹与戏剧未尝全无关系也。

二

由前者观之，则北剧、南戏皆至元而大成，其发达亦至元代而止。嗣是以后，则明初杂剧，如谷子敬、贾仲名辈，矜重典丽，尚似元代中叶之作；至仁、宣间，而周宪王有墩，最以杂剧知名，其所著见于《也是园书目》者共三十种。即以平生所见者论，其所自刊者九种，刊于《杂剧十段锦》者十种，而一种复出，共得十八种。其词虽谐稳，然元人生气至是顿尽，且中颇杂以南曲，且每折唱者不限一人，已失元人法度矣。此后唯王濬陂九思、康对山海，皆以北曲擅场；而二人所作《杜甫游春》、《中山狼》二剧，均鲜动人之处。徐文长谓之《四声猿》，虽有佳处，然不逮元人远甚。至明季所谓杂剧，如汪伯玉道昆、陈玉阳与郊、梁伯龙辰鱼、梅禹金鼎祚、王辰玉衡、卓珂月人月所作，搜于《盛明杂剧》中者，既无定折，又多用南曲，其词亦无足观。南戏亦然。此戏明中叶以前作者寥寥，至隆、万后始盛，而尤以吴江沈伯英璟、临川汤义仍显祖为巨擘。沈氏之词，以合律称，而其文则庸俗不足道；汤氏才思，诚一时之隽，然较之元人，显有人工与自然之别。故余谓北剧、南戏限于元代，非过为苛论也。

杂剧、院本、传奇之名，自古迄今，其义颇不一。宋时所谓杂剧，其初殆专指滑稽戏言之。孔平仲《谈苑》（卷五）：“山谷云：作诗正如作杂剧，初时布置，临了须打诨。”吕本中《童蒙训》亦云：“如作杂剧，打猛诨人，却打猛诨出。”《梦粱录》亦云：“杂剧全用故事，务在滑稽。”故第二章所集之滑稽戏，宋人恒谓之杂剧，此杂剧最初之意也。至《武林旧事》所载之官本杂剧段数，则多以故事为主，与滑稽戏截然不同；而亦谓之杂剧，盖其初本为滑稽戏之名，后扩而为戏剧之总名也。元杂剧又与宋官本杂剧截然不同。至明中叶以后，则以戏曲之短者为杂剧，其折数则自一折以至六七折皆有之，又舍北曲而用南曲，又非元人所谓杂剧矣。

院本之名义亦不一。金之院本与宋杂剧略同。元人既创新杂剧，而又有院本，则院本殆即金之旧剧也。然至明初，则已有谓元杂剧为院本者，如《草木子》所谓“北院本特盛，南戏遂绝”者，实谓北杂剧也。顾起元《客座赘语》谓：“南都万历以前大席，则用教坊打院本，乃北曲四大套者。”此亦指北杂剧言之也。然明文林《琅玕漫钞》（《苑录汇编》卷一百九十七）所纪太监阿丑打院本事，与《万历野获编》（卷二十六）所纪郭武定家优人打院本事，皆与唐宋以来之滑稽戏同，则犹用金元院本之本义也。但自明以后，大抵谓北剧或南戏为院本。《野获编》谓“逮本朝，院本久不传；今尚称院本者，犹沿宋元之旧也。金章宗时，董解元《西厢》尚是院本模范”云云，其以《董西厢》为院本固误，然可知明以后所谓院本，实与戏曲之意无异也。

传奇之名，实始于唐。唐裴铏所作《传奇》六卷，本小说家言，为传奇之第一义也。至宋，则以诸宫调为传奇，《武林旧事》所载诸色伎艺人，诸宫调传奇有高郎妇、黄淑卿、王双莲、袁太道等。《梦粱录》亦云：“说唱诸宫调，昨汴京有孔三传，编成传奇、灵怪，入曲说唱。”即《碧鸡漫志》所谓“泽州孔三传首唱诸宫调古传，士大夫皆能诵之”者也。则宋之传奇，即诸宫调，一谓之古传，

与戏曲亦无涉也。元人则以元杂剧为传奇，《录鬼簿》所著录者均为杂剧，而录中则谓之传奇。又，杨铁崖《元宫词》云：“《尸谏灵公》演传奇，一朝传到九重知。奉宣赉与中书省，诸路都教唱此词。”按：《尸谏灵公》乃鲍天祐占所撰杂剧，则元人均以杂剧为传奇也。至明，人则以戏曲之长者为传奇（如沈璟《南九宫谱》等），以与北杂剧相别。乾隆间，黄文畅编《曲海目》，遂分戏曲为杂剧、传奇二种。余曩作《曲录》，从之。盖传奇之名，至明凡四变矣。

戏文之名，出于宋元之间，其意盖指南戏。明人亦多用此语，意亦略同。唯《野获编》始云：“自北有《西厢》，南有《拜月》，杂剧变为戏文，以至《琵琶》，遂演为四十余折，几倍杂剧。”则戏曲之长者，不问北剧、南戏，皆谓之戏文，意与明以后所谓传奇无异。而戏曲之长者，北少而南多，故亦恒指南戏。要之，意义之最少变化者，唯此一语耳。

至我国乐曲与外国之关系，亦可略言焉。三代之顷，庙中已列夷蛮之乐。汉张骞之使西域也，得《摩诃兜勒》之曲以归，至晋吕光平西域，得龟兹之乐，而变其声。魏太武平河西得之，谓之西凉乐；魏周之际，遂谓之国伎。龟兹之乐，亦于后魏时入中国。至齐、周二代，而胡乐更盛。《隋志》谓：“齐后主唯好胡戎乐，耽爱无已，于是繁乎淫声，争新哀怨，故曹妙达、安未弱、安马驹之徒，至有封王开府者，（曹妙达之祖曹婆罗门，受琵琶曲于龟兹商人，盖亦西域人也。）遂服簪纓而为伶人之事。后主亦能自度曲，亲执乐器，悦玩无厌，使胡儿、阉官之辈齐唱和之。”北周亦然。太祖辅魏之时，得高昌伎，教习以备飨宴之礼。及武帝天和六年，罗拔庭四夷乐，其后帝娉皇后于北狄，得其所获康国、龟兹等乐，更杂以高昌之旧，并于大司乐习焉。故齐、周二代并用胡乐。至隋初，而太常雅乐，并用胡声；而龟兹之八十四调，遂由苏祇婆郑译而显。当时九部伎，除清乐、文康为江南旧乐外，余七部皆胡乐也。有唐仍之，其大曲、法曲，大抵胡乐，而龟兹之八十四调，其中二十八调尤为盛行。宋教坊之十八调，亦唐二十八调之遗物；北曲之十二宫调与南曲之十三宫调，又宋教坊十八调之遗物也。故南北曲之声，皆来自外国。而曲亦有自外国来者，其出于大曲、法曲等，自唐以前

人中国者且勿论，即以宋以后言之，则徽宗时蕃曲复盛行于世。吴曾《能改斋漫录》（卷一）云，徽宗“政和初有旨，立赏钱五百千，若用鼓板改作北曲子，并著北服之类，并禁止，支赏。其后民间不废鼓板之戏，第改名太平鼓”云云。至“绍兴年间，有张五牛大夫听动鼓板，中有〔太平令〕，因撰为赚”（见上）。则北曲中之〔太平令〕与南曲中之〔太平歌〕，皆北曲子。又第四章所载南宋赚词，其结构似北曲而曲名似南曲者，亦当自蕃曲出。而南北曲之赚，又自赚词出也。至宣和末，京师街巷鄙人多歌蕃曲，名曰〔异国朝〕、〔四国朝〕、〔六国朝〕、〔蛮牌序〕、〔蓬蓬花〕等，其言至俚，一时士大夫皆能歌之（见上）。今南北曲中尚有〔四国朝〕、〔六国朝〕、〔蛮牌儿〕，此亦蕃曲，而于宣和时已入中原矣。至金人入主中国，而女真乐亦随之而入。《中原音韵》谓：“女真〔风流体〕等乐章，皆以女真人音声歌之。虽字有舛讹，不伤于音律者，不为害也。”则北曲双调中之〔风流体〕等，实女真曲也。此外，如北曲黄钟宫之〔者刺古〕，双调之〔阿纳忽〕、〔古都白〕、〔唐兀歹〕、〔阿忽令〕，越调之〔拙鲁速〕，商调之〔浪来里〕，皆非中原之语，亦当为女真或蒙古之曲也。

以上就乐曲之方面论之。至于戏剧，则除《拨头》一戏自西域入中国外，别无所闻。辽金之杂剧院本，与唐宋之杂剧结构全同。吾辈宁谓辽金之剧皆自宋往，而宋之杂剧不自辽金来，较可信也。至元剧之结构，诚为创见；然创之者实为汉人，而亦大用古剧之材料与古曲之形式，不能谓之自外国输入也。

至我国戏曲之译为外国文字也为时颇早。如《赵氏孤儿》，则法人特赫尔特实译于千七百六十二年，至一千八百三十四年，而裘利安又重译之。又英人大维斯之译《老生儿》在千八百十七年，其译《汉宫秋》在千八百二十九年。又，裘利安所译，尚有《灰阑记》、《连环计》、《看钱奴》，均在千八百三十四年间。而拔残氏所译尤多，如《金钱记》、《鸳鸯被》、《赚蒯通》、《合汗衫》、《来生债》、《薛仁贵》、《铁拐李》、《秋胡戏妻》、《倩女离魂》、《黄梁梦》、《吴天塔》、《忍字记》、《窦娥冤》、《货郎旦》，皆其所译也。此种译书，皆据《元曲选》；而《元曲选》百种中，译成外国文者已达三十种矣。

《红楼梦》评论

第一章 人生及美术之概观

老子曰：“人之大患，在我有身。”庄子曰：“大块载我以形，劳我以生。”忧患与劳苦之与生相对峙也久矣。夫生者，人人之所欲；忧患与劳苦者，人人之所恶也。然则诎不人人欲其所恶，而恶其所欲欤？将其所恶者，固不能不欲；而其所欲者，终非可欲之物欤？人有生矣，则思所以奉其生。饥而欲食，渴而欲饮，寒而欲衣，露处而欲宫室，此皆所以维持一人之生活者也。然一人之生，少则数十年，多则百年而止耳。而吾人欲生之心，必以是为不足。于是于数十年、百年之生活外，更进而图永远之生活，时则有牝牡之欲、家室之累；进而育子女矣，则有保抱扶持饮食、教诲之责，婚嫁之务。百年之间，早作而夕思，穷老而不知所终，问有出于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也。百年之后，观吾人之成绩，其有逾于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也。又人人知侵害自己及种姓之生活者之非一端也，于是相集而成一群，相约束而立一国，择其贤且智者以为之君，为之立法律以治之，建学校以教之，为之警察以防内奸，为之陆海军以御外患，使人人各遂其生活之欲而不相侵害；凡此，皆欲生之心之所为也。夫人之于生活也，欲之如此其切也，用力如此其勤也，设计如此其周且至也，固亦有其真可欲者存欤？吾人之忧患劳苦，固亦有所以偿之者欤？则吾人不得不就生活之本质熟思而审考之也。

生活之本质何？“欲”而已矣。欲之为性无厌，而其原生于不足。不足之状态，苦痛是也。既偿一欲，则此欲以终。然欲之被偿者一，而不偿者什佰，一欲既终，他欲随之，故究竟之慰藉，终不可得也。即使吾人之欲悉偿，而更无所欲

之对象，倦厌之情即起而乘之，于是吾人自己之生活，若负之而不胜其重。故人生者，如钟表之摆，实往复于苦痛与倦厌之间者也，夫倦厌固可视为苦痛之一种。有能除去此二者，吾人谓之曰快乐。然当其求快乐也，吾人于固有之苦痛外，又不得不加以努力，而努力亦苦痛之一也。且快乐之后，其感苦痛也弥深。故苦痛而无回复之快乐者有之矣，未有快乐而不先之或继之以苦痛者也。又此苦痛与世界之文化俱增，而不由之而减。何则？文化愈进，其知识弥广，其所欲弥多，又其感苦痛亦弥甚故也。然则人生之所欲，既无以逾于生活，而生活之性质，又不外乎苦痛，故欲与生活、与苦痛，三者一而已矣。

吾人生活之性质，既如斯矣，故吾人之知识，遂无往而不与生活之欲相关系，即与吾人之利害相关系。就其实而言之，则知识者，固生于此欲，而示此欲以我与外界之关系，使之趋利而避害者也。常人之知识，止知我与物之关系；易言以明之，止知物之与我相关系者，而于此物中，又不过知其与我相关系之部分而已。及人知渐进，于是始知欲知此物与我之关系，不可不研究此物与彼物之关系。知愈大者，其研究逾远焉。自是而生各种之科学。如欲知空间之一部之与我相关系者，不可不知空间全体之关系，于是几何学兴焉；（按西洋几何学之本义系量地之意，可知古代视为应用之科学，而不视为纯粹之科学也。）欲知力之一部之与我相关系者，不可不知力之全体之关系，于是力学兴焉。吾人既知一物之全体之关系，又知此物与彼物之全体之关系，而立一法则焉以应用之，于是物之现于吾前者，其与我之关系，及其与他物之关系，粲然陈于目前而无所遁；夫然后吾人得以利用此物，有其利而无其害，以使吾人生活之欲，增进于无穷。此科学之功效也。故科学上之成功，虽若层楼杰观，高严巨丽，然其基址则筑乎生活之欲之上，与政治上之系统立于生活之欲之上无以异。然则吾人理论与实际之二方面，皆此生活之欲之结果也。

由是观之，吾人之知识与实践之二方面，无往而不与生活之欲相关系，即与苦痛相关系。兹有一物焉，使吾人超然于利害之外，而忘物与我之关系。此时也，吾人之心，无希望，无恐怖，非复欲之我，而但知之我也。此犹积阴弥月，

而旭日杲杲也；犹覆舟大海之中，浮沉上下，而飘著于故乡之海岸也；犹阵云惨淡，而插翅之天使，赍平和之福音而来者也；犹鱼之脱于罾网，鸟之自樊笼出，而游于山林江海也。然物之能使吾人超然于利害之外者，必其物之于吾人无利害之关系而后可；易言以明之，必其物非实物而后可，然则非美术何足以当之乎？夫自然界之物，无不与吾人有利害之关系，纵非直接，亦必间接相关系者也。苟吾人而能忘物与我之关系而观物，则大自然界之山明水媚，鸟飞花落，固无往而非华胥之国、极乐之土也。岂独自然界而已，人类之言语动作，悲欢啼笑，孰非美之对象乎？然此物既与吾人有利害之关系，而吾人欲强离其关系而观之，自非天才，岂易及此？于是天才者出，以其所观于自然人生中者复现之于美术中，而使中智以下之人，亦因其物之与己无关系，而超然于利害之外。是故观物无方，因人而变：濠上之鱼，庄、惠之所乐也，而渔父袭之以网罟；舞雩之木，孔、曾之所憩也，而樵者继之以斤斧。若物非有形，心无所住，则虽殉财之夫、贵私之子，宁有对曹霸、韩幹之马，而计驰骋之乐；见毕宏、韦偃之松，而思栋梁之用；求好逮于雅典之偶，思税驾于金字之塔者哉？故美术之为物，欲者不观，观者不欲；而艺术之美所以优于自然之美者，全存于使人易忘物我之关系也。

而美之为物有二种：一曰优美，一曰壮美。苟一物焉，与吾人无利害之关系，而吾人之观之也，不观其关系，而但观其物；或吾人之心，无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物，而但视为外物，则今之所观者，非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用，以深观其物，吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。普通之美，皆属前种。至于地狱变相之图，决斗垂死之像，庐江小吏之诗，雁门尚书之曲，其人故氓庶之所共怜，其遇虽戾夫为之流涕，詎有子颓乐祸之心，宁无尼父反袂之戚？而吾人观之，不厌千复。格代之诗曰：

What in life doth only grieve us.

That in art we gladly see.

凡人生中足以使人悲者，于美术中则吾人乐而观之。

此之谓也。此即所谓壮美之情。而其快乐存于使人忘物我之关系，则固与优美无以异也。

至美术中之与二者相反者，名之曰眩惑。夫优美与壮美，皆使吾人离生活之欲，而人于纯粹之知识者。若美术中而有眩惑之原质乎，则又使吾人自纯粹之知识出，而复归于生活之欲。如粒粒蜜饵，《招魂》、《七发》之所陈；玉体横陈，周昉、仇英之所绘。《西厢记》之《酬柬》，《牡丹亭》之《惊梦》，伶元之传飞燕，杨慎之贻《秘辛》，徒讽一而劝百，欲止沸而益薪。所以子云有“靡靡”之消，法秀有“绮语”之诃。虽则梦幻泡影，可作如是观；而拔舌地狱，专为斯人设者矣。故眩惑之于美，如甘之于辛，火之于水，不相并立者也。吾人欲以眩惑之快乐，医人世之苦痛，是犹欲航断港而至海，入幽谷而求明，岂徒无益，而又增之。则岂不以其不能使人忘生活之欲，及此欲与物之关系，而反鼓舞之也哉？眩惑之与优美及壮美相反对，其故实存于此。

今既述人生与美术之概略如左，吾人且持此标准，以观我国之美术。而美术中以诗歌、戏曲、小说为其顶点，以其目的在描写人生故。吾人于是得一绝大著作，曰《红楼梦》。

第二章 《红楼梦》之精神

袁伽尔之诗曰：

Ye wise men, highly, deeply learned,
Who think it out and know,
How, when and where do all things pair?
Why do they kiss and love?
Ye men of lofty Wisdom, say
What happened to me then,
Search out and tell me where, how, when,

And why it happened thus.

嗟汝哲人，靡所不知，靡所不学，既深且跻。粲粲生物，罔不匹俦，各齿厥唇，而相阙攸。匪汝哲人，孰知其故？自何时始，来自何处？嗟汝哲人，渊渊其知。相彼百昌，奚而熙熙？愿言哲人，诏余其故。自何时始，来自何处？

哀伽尔之问题，人人所有之问题，而人人未解决之大问题也。人有恒言曰：“饮食男女，人之大欲存焉。”然人七日不食即死，一日不再食则饥。若男女之欲，则于一人之生活上，宁有害无利者也，而吾人之欲之也如此，何哉？吾人自少壮以后，其过半之光阴、过半之事业，所计画、所勤动者为何事？汉之成、哀，曷为而丧其生？殷辛、周幽，曷为而亡其国？励精如唐玄宗，英武如后唐庄宗，曷为而不善其终？且人生苟为数十年之生活计，则其维持此生活，亦易易耳，曷为而其忧劳之度，倍蓰而未有已？《记》曰：“人不婚宦，情欲失半。”人苟能解此问题，则于人生之知识，思过半矣。而蚩蚩者乃日用而不知，岂不可哀也与！其自哲学上解此问题者，则二千年间，仅有叔本华之《男女之爱之形而上学》耳。诗歌小说之描写此事者，通古今东西，殆不能悉数，然能解决之者鲜矣。《红楼梦》一书，非徒提出此问题，又解决之者也。彼于开卷即下男女之爱之神话的解释，其叙此书之主人公贾宝玉之来历曰：

却说女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖，炼成高十二丈，见方二十四丈大的顽石三万六千五百零一块。那娲皇只用了三万六千五百块，单单剩下一块未用，弃在青埂峰下。谁知此石自经锻炼之后，灵性已通，自去自来，可大可小。因见众石俱得补天，独自己无材，不得入选，遂自怨自艾，日夜悲哀。（第一回）

此可知生活之欲之先人生而存在，而人生不过此欲之发现也。此可知吾人之堕落，由吾人之所欲，而意志自由之罪恶也。夫顽钝者既不幸而为此石矣，又幸而不见用，则何不游于广莫之野，无何有之乡，以自适其适，而必欲入此忧患劳苦之世界，不可谓非此石之大误也。由此一念之误，而遂造出十九年之历史，与百二十回之事实，与茫茫大士、渺渺真人何与？又于第一百十七回中，述宝玉与和尚之谈论曰：

“弟子请问师父：可是从太虚幻境而来？”那和尚道：“什么幻境！不过是来处来、去处去罢了。我是送还你的玉来的。我且问你，那玉是从那里来的？”宝玉一时对答不来。那和尚笑道：“你的来路还不知，便来问我！”宝玉本来颖悟，又经点化，早把红尘看破，只是自己的底里未知，一闻那僧问起玉来，好像当头一棒，便说：“你也不用银子了，我把那玉还你罢。”那僧笑道：“早该还我了！”

所谓“自己的底里未知”者，未知其生活乃自己之一念之误，而此念之所自造也。及一闻和尚之言，始知此不幸之生活，由自己之所欲，而其拒绝之也，亦不得由自己，是以有还玉之言。所谓玉者，不过生活之欲之代表而已矣。故携入红尘者，非彼二人之所为，顽石自己而已；引登彼岸者，亦非二人之力，顽石自己而已。此岂独宝玉一人然哉？人类之堕落与解脱，亦视其意志而已。而此生活之意志，其于永远之生活，比个人之生活为尤切；易言以明之，则男女之欲，尤强于饮食之欲。何则？前者无尽的，后者有限的也；前者形而上的，后者形而下的也。又如上章所说生活之于痛苦，二者一而非二，而苦痛之度与主张生活之欲之度为比例。是故前者之痛，尤倍蓰于后者之痛。而《红楼梦》一书，实示此生活、此苦痛之由于自造，又示其解脱之道不可不由自己求之者也。

而解脱之道，存于出世，而不存于自杀。出世者，拒绝一切生活之欲者也。彼知生活之无所逃于苦痛，而求人于无生之域。当其终也，恒干虽存，固已形如槁木，而心如死灰矣。若生活之欲如故，但不满于现在之生活，而求主张之于异日，则死于此者，固不得不复生于彼，而苦海之流，又将与生活之欲而无穷。故金钏之堕井也，司棋之触墙也，尤三姐、潘又安之自刎也，非解脱也，求偿其欲而不得者也。彼等之所不欲者，其特别之生活，而对生活之为物，则固欲之而不疑也。故此书中真正解脱，仅贾宝玉、惜春、紫鹃三人耳。而柳湘莲之入道，有似潘又安，芳官之出家，略同于金钏。故苟有生活之欲存乎，则虽出世而无与于解脱；苟无此欲，则自杀亦未始非解脱之一者也。如鸳鸯之死，彼固有不得已之境遇在，不然，则惜春、紫鹃之事，固亦其所优为者也。

而解脱之中，又自有二种之别：一存于观他人之苦痛，一存于觉自己之苦

痛。然前者之解脫，唯非常之人為能，其高百倍於后者，而其難亦百倍，但由其成功觀之，則二者一也。通常之人，其解脫由於苦痛之閱歷，而不由於苦痛之知識。唯非常之人，由非常之知力，而洞觀宇宙人生之本质，始知生活與苦痛之不能相離，由是求絕其生活之欲，而得解脫之道。然於解脫之途中，彼之生活之欲，猶時時起而與之相抗，而生種種之幻影。所謂惡魔者，不過此等幻影之人物化而已矣。故通常之解脫，存於自己之苦痛。彼之生活之欲，因不得其滿足而愈烈，又因愈烈而愈不得其滿足，如此循環，而陷於失望之境遇，遂悟宇宙人生之真相，遽而求其息肩之所。彼全變其氣質，而超出乎苦樂之外，舉昔之所執著者，一旦而舍之。彼以生活為爐，苦痛為炭，而鑄其解脫之鼎。彼以疲於生活之欲故，故其生活之欲，不能復起而為之幻影。此通常之人解脫之狀態也。前者之解脫，如惜春、紫鵲，后者之解脫如寶玉。前者之解脫，超自然的也，神明的也，后者之解脫，自然的也，人類的也；前者之解脫，宗教的也，后者美術的也。前者平和的也，后者悲感的也，壯美的也，故文學的也，詩歌的也，小說的也。此《紅樓夢》之主人公，所以非惜春、紫鵲，而為賈寶玉者也。

嗚呼！宇宙一生活之欲而已，而此生活之欲之罪過，即以生活之苦痛罰之，此即宇宙之永遠的正義也。自犯罪，自加罰，自忏悔，自解脫。美術之務在描寫人生之苦痛與其解脫之道，而使吾侪馮生之徒，于此桎梏之世界中，離此生活之欲之爭鬥，而得其暫時之平和。此一切美術之目的也。夫歐洲近世之文學中，所以推格代之《法斯德》為第一者，以其描寫博士法斯德之苦痛，及其解脫之途徑，最為精切故也。若《紅樓夢》之寫寶玉，又豈有以異於彼乎？彼于纏陷最深之中，而已伏解脫之種子，故听《寄生草》之曲，而悟立足之境，讀《肱篋》之篇而作焚花散麝之想，所以未能者，則以黛玉尚在耳。至黛玉死而其志漸決，然尚屢失于寶釵，几敗于五兒，屢蹶屢振，而終獲最后之勝利。讀者觀自九十八回以至百二十回之事實，其解脫之行程，精進之歷史，明瞭精切何如哉！且法斯德之苦痛，天才之苦痛；寶玉之苦痛，人人所有之苦痛也。其存於人之根柢者為独深，而其希救濟也為尤切。作者一一掇拾而發揮之，我輩之讀此書者，宜如何表

满足感谢之意哉？而吾人于作者之姓名，尚有未确实之知识，岂徒吾侪寡学之羞，亦足以见二百余年来吾人之祖先，对此宇宙之大著述，如何冷淡遇之也。谁使此大著述之作者，不敢自署其名？此可知此书之精神，大背于吾国人之性质，及吾人之沉溺于生活之欲，而乏美术之知识，有如此也。然则予之为此论，亦自知有罪也矣。

第三章 《红楼梦》之美学上之精神

如上篇之说，吾国人之精神，世间的也，乐天的也，故代表其精神之戏曲小说，无往而不著此乐天之色彩：始于悲者终于欢，始于离者终于合，始于困者终于亨；非是而欲餍阅者之心，难矣！若《牡丹亭》之返魂，《长生殿》之重圆，其最著之一例也。《西厢记》之以《惊梦》终也，未成之作也；此书若成，吾乌知其不为《续西厢》之浅陋也？有《水浒传》矣，曷为而又有《荡寇志》？有《桃花扇》矣，曷为而又有《南桃花扇》？有《红楼梦》矣，彼《红楼复梦》、《补红楼梦》、《续红楼梦》者，曷为而作也？又曷为而有反对《红楼梦》之《儿女英雄传》？故吾国之文学中，其具厌世解脱之精神者，仅有《桃花扇》与《红楼梦》耳。而《桃花扇》之解脱，非真解脱也：沧桑之变，目击之而身历之，不能自悟，而悟于张道士之一言；且以历数千里、冒不测之险、投縲绁之中所索之女子，才得一面，而以道士之言，一朝而舍之，自非三尺童子，其谁信之哉？故《桃花扇》之解脱，他律的也；而《红楼梦》之解脱，自律的也。且《桃花扇》之作者，但借侯、李之事，以写故国之戚，而非以描写人生为事。故《桃花扇》，政治的也，国民的也，历史的也；《红楼梦》，哲学的也，宇宙的也，文学的也。此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神，而其价值亦即存乎此。彼《南桃花扇》、《红楼复梦》等，正代表吾国人乐天之精神者也。

《红楼梦》一书，与一切喜剧相反，彻头彻尾之悲剧也。其大宗旨如上章所述，读者既知之矣。除主人公不计外，凡此书中之人，有与生活之欲相关系者，无不与苦痛相终始。以视宝琴、岫烟、李纹、李绮等，若藐姑射神人，复乎不可

及矣。夫此数人者，曷尝无生活之欲，曷尝无苦痛？而书中既不及写其生活之欲，则其苦痛自不得而写之，足以见二者如骖之靳，而永远的正义，无往不逞其权力也。又吾国之文学，以挟乐天的精神故，故往往说诗歌的正义，善人必令其终，而恶人必离其罚，此亦吾国戏剧小说之特质也。《红楼梦》则不然。赵姨、凤姐之死，非鬼神之罚，彼良心自己之苦痛也。若李纨之受封，彼于《红楼梦》十四曲中固已明说之曰：

〔晚韶华〕镜里恩情，更那堪梦里功名！那韶华去之何迅，再休提绣帐鸳衾。只这戴珠冠，披风袄，也抵不了无常性命。虽说是人生莫受老来贫，也须要阴鹭积儿孙。气昂昂头戴簪缨，光灿灿胸悬金印，威赫赫爵禄高登，昏惨惨黄泉路近。问古来将相可还存？也只是虚名儿与后人钦敬。（第五回）

此足以知其非诗歌的正义，而既有世界人生，以上无非永远的正义之所统辖也，故曰《红楼梦》一书，彻头彻尾的悲剧也。

由叔本华之说，悲剧之中又有三种之别。第一种之悲剧，由极恶之人，极其所有之能力，以交构之者。第二种，由于盲目的运命者。第三种之悲剧，由于剧中之人物之位置及关系而不得不然者，非必有蛇蝎之性质与意外之变故也，但由普通之人物、普通之境遇逼之，不得不如是；彼等明知其害，交施之而交受之，各加力而各不任其咎。此种悲剧，其感人贤于前二者远甚。何则？彼示人生最大之不幸，非例外之事，而人生之所固有故也。若前二种之悲剧，吾人对蛇蝎之人物与盲目之命运，未尝不悚然战栗，然以其罕见之故，犹幸吾生之可以免，而不必求息肩之地也。但在第三种，则见此非常之势力，足以破坏人生之福祉者，无时而不可坠于吾前；且此等惨酷之行，不但时时可受诸己，而或可以加诸人，躬丁其酷而无不平之可鸣，此可谓天下之至惨也。若《红楼梦》，则正第三种之悲剧也。兹就宝玉、黛玉之事言之。贾母爱宝钗之婉嫕，而怨黛玉之孤僻，又信金玉之邪说，而思压宝玉之病；王夫人固亲于薛氏；凤姐以持家之故，忌黛玉之才，而虞其不利于己也；袭人怨尤二姐、香菱之事，闻黛玉“不是东风压西风，就是西风压东风”之语（第八十一回），惧祸之及而自同于凤姐，亦自然之势也。

宝玉之于黛玉，信誓旦旦，而不能言之于最爱之之祖母，则普通之道德使然；况黛玉一女子哉！由此种种原因，而金玉以之合，木石以之离，又岂有蛇蝎之人物、非常之变故行于其间哉？不过通常之道德、通常之人情、通常之境遇为之而已。由此观之，《红楼梦》者，可谓悲剧中之悲剧也。

由此之故，此书中壮美之部分，较多于优美之部分，而眩惑之原质殆绝焉。作者于开卷即申明之曰：

更有一种风月笔墨，其淫秽污臭，最易坏人子弟。至于才子佳人等书，则又开口文君，满篇子建，千部一腔，千人一面，且终不能不涉淫滥。在作者不过欲写出自己两首情诗艳赋来，故假捏出男女二人名姓，又必旁添一小人拨乱其间，如戏中小丑一般。（此又上节所言之证）

兹举其最壮美者之一例，即宝玉与黛玉最后之相见一节，曰：

那黛玉听着傻大姐说宝玉娶宝钗的话，此时心里竟是油儿酱儿糖儿醋儿倒在一处的一般，甜苦酸咸，竟说不上什么味儿来了。……自己转身要回潇湘馆去，那身子竟有千百斤重的，两只脚却像踏着棉花一般，早已软了，只得一步一步慢慢的走将下来。走了半天，还没到沁芳桥畔，脚下愈加软了。走的慢，且又迷迷糊糊，信着脚从那边绕过来，更添了两箭地路。这时刚到沁芳桥畔，却又不自觉的顺着堤往回里走起来。紫鹃取了绢子来，却不见黛玉。正在那里看时，只见黛玉颜色雪白，身子恍恍荡荡的，眼睛也直直的，在那里东转西转，……只得赶过来轻轻的问道：“姑娘怎么又回去？是要往哪里去？”黛玉也只模糊听见，随口答道：“我问问宝玉去。”……紫鹃只得搀他进去。那黛玉却又奇怪了，这时不似先前那样软了，也不用紫鹃打帘子，自己掀起帘子进来。……见宝玉在那里坐着，也不起来让坐，只瞧着嘻嘻的呆笑，黛玉自己坐下，却也瞧着宝玉笑。两个也不问好，也不说话，也不推让，只管对着脸呆笑起来。忽然听着黛玉说道：“宝玉！你为什么病了？”宝玉笑道：“我为林姑娘病了。”袭人、紫鹃两个，吓得面目改色，连忙用言语来岔，两个却又不答言，仍旧呆笑起来。……紫鹃搀起黛玉，那黛玉也就站起来，瞧着宝玉，只管笑，只管点头儿。紫鹃又催道：“姑娘

回家去歇歇罢。”黛玉道：“可不是，我这就是回去的时候儿了！”说着，便回身笑着出来了。仍旧不用丫头们搀扶，自己却走得比往常飞快。（第九十六回）

如此之文，此书中随处有之，其动吾人之感情何如！凡稍有审美的嗜好者，无人不经验之也。

《红楼梦》之为悲剧也如此。昔雅里大德勒于《诗论》中，谓悲剧者，所以感发人之情绪而高上之，殊如恐惧与悲悯之二者，为悲剧中固有之物，由此感发，而人之精神于焉洗涤。故其目的，伦理学上之目的也。叔本华置诗歌于美术之顶点，又置悲剧于诗歌之顶点，而于悲剧之中，又特重第三种，以其示人生之真相，又示解脱之不可已故。故美学上最终之目的，与伦理学上最终之目的合。由是《红楼梦》之美学上之价值，亦与其伦理学上之价值相联络也。

第四章 《红楼梦》之伦理学上之价值

自上章观之，《红楼梦》者，悲剧中之悲剧也。其美学上之价值，即存乎此。然使无伦理学上之价值以继之，则其于美术上之价值，尚未可知也。今使为宝玉者，于黛玉既死之后，或感愤而自杀，或放废以终其身，则虽谓此书一无价值可也。何则？欲达解脱之域者，固不可不尝人世之忧患，然所贵乎忧患者，以其为解脱之手段，故非重忧患自身之价值也。今使人日日居忧患言忧患，而无希求解脱之勇气，则天国与地狱，彼两失之；其所领之境界，除阴云蔽天、沮洳弥望外，固无所获焉。黄仲则《绮怀》诗曰：

如此星辰非昨夜，为谁风露立中宵。

又其卒章曰：

结束铅华归少作，屏除丝竹入中年；

茫茫来日愁如海，寄语羲和快著鞭。

其一例也。《红楼梦》则不然，其精神之存于解脱，如前二章所说，兹固不俟喋喋也。

然则解脱者，果足为伦理学上最高之理想否乎？自通常之道德观之，夫人知

其不可也。夫宝玉者，固世俗所谓绝父子、弃人伦、不忠不孝之罪人也。然自太虚中有今日之世界，自世界中有今日之人类，乃不得不有普通之道德，以为人类之法则。顺之者安，逆之者危；顺之者存，逆之者亡。于今日之人类中，吾固不能不认普通之道德之价值也，然所以有世界人生者，果有合理的根据欤？抑出于盲目的动作，而别无意义存乎其间欤？使世界人生之存在，而有合理的根据，则人生中所有普通之道德，谓之绝对的道德可也。然吾人从各方面观之，则世界人生之所以存在，实由吾人类之祖先一时之误谬。诗人之所悲歌，哲学家之所冥想，与夫古代诸国民之传说，若出一揆。若第二章所引《红楼梦》第一回之神话的解释，亦于无意识中暗示此理，较之《创世记》所述人类犯罪之历史，尤为有味者也。夫人之有生，既为鼻祖之误谬矣，则夫吾人之同胞，凡为此鼻祖之子孙者，苟有一人焉，未入解脱之域，则鼻祖之罪终无时而赎；而一时之误谬，反覆至数千万年而未有已也，则夫绝弃人伦如宝玉其人者，自普通之道德言之，固无所辞其不忠不孝之罪；若开天眼而观之，则彼固可谓干父之蛊者也。知祖、父之误谬，而不忍反覆之以重其罪，顾得谓之不孝哉？然则宝玉“一子出家，七祖升天”之说，诚有见乎所谓孝者，在此不在彼，非徒自辩护而已。

然则举世界之人类，而尽入于解脱之域，则所谓宇宙者，不诚无物也欤？然有无之说，盖难言之矣。夫以人生之无常，而知识之不可恃，安知吾人之所谓有，非所谓真有者乎？则自其反而言之，又安知吾人之所谓无，非所谓真无者乎？即真无矣，而使吾人自空乏与满足、希望与恐怖之中出，而获永远息肩之所，不犹愈于世之所谓有者乎？然则吾人之畏无也，与小儿之畏暗黑何以异？自己解脱者观之，安知解脱之后，山川之美，日月之华，不有过于今日之世界者乎？读《飞鸟各投林》之曲，所谓“片白茫茫大地真干净”者，有欤无欤，吾人且勿问，但立乎今日之人生而观之，彼诚有味乎其言之也。

难者又曰：人苟无生，则宇宙间最可宝贵之美术，不亦废欤？曰：美术之价值，对现在之世界人生而起者，非有绝对的价值也。其材料取诸人生，其理想亦视人生之缺陷逼仄，而趋于其反对之方面。如此之美术，唯于如此之世界、如此

之人生中，始有价值耳。今设有人焉，自无始以来，无生死，无苦乐，无人世之挂碍，而唯有永远之知识，则吾人所宝为无上之美术，自彼视之，不过蛩鸣蝉噪而已。何则？美术上之理想，固彼之所自有；而其材料，又彼之所未尝经验故也。又设有人焉，备尝人世之苦痛，而已入于解脱之域，则美术之于彼也，亦无价值。何则？美术之价值，存于使人离生活之欲，而入于纯粹之知识。彼既无生活之欲矣，而复进之以美术，是犹馈壮夫以药石，多见其不知量而已矣。然而超今日之世界人生以外者，于美术之存亡，固自可不必问也。

夫然，故世界之大宗教，如印度之婆罗门教及佛教，希伯来之基督教，皆以解脱为唯一之宗旨。哲学家如古代希腊之柏拉图，近世德意志之叔本华，其最高之理想，亦存于解脱。殊如叔本华之说，由其深邃之知识论、伟大之形而上学出，一扫宗教之神话的面具，而易以名学之论法，其真挚之感情，与巧妙之文字，又足以济之，故其说精密确实，非如古代之宗教及哲学说，徒属想象而已。然事不厌其求详，姑以生平所疑者商榷焉。夫由叔氏之哲学说，则一切人类及万物之根本，一也。故充叔氏拒绝意志之说，非一切人类及万物，各拒绝其生活之意志，则一人之意志，亦不可得而拒绝。何则？生活之意志之存于我者，不过其一最小部分，而其大部分之存于一切人类及万物者，皆与我之意志同。而此物我之差别，仅由于吾人知力之形式，故离此知力之形式，而反其根本而观之，则一切人类及万物之意志，皆我之意志也。然则拒绝吾一人之意志，而姝姝自悦曰解脱，是何异决蹄跨之水，而注之沟壑，而曰天下皆得平土而居之哉！佛之言曰：“若不尽度众生，誓不成佛。”其言犹若有能之而不欲之意。然自吾人观之，此岂徒能之而不欲哉，将毋欲之而不能也。故如叔本华之言一人之解脱，而未言世界之解脱，实与其意志同一之说不能两立者也。叔氏于无意识中亦触此疑问，故于其《意志及观念之世界》之第四编之末，力护其说曰：

人之意志，于男女之欲，其发现也为最著。故完全之贞操，乃拒绝意志，即解脱之第一步也。夫自然中之法则，固自最确实者。使人人而行此格言，则人类之灭绝，自可立而待。至人类以降之动物，其解脱与坠落，亦当视人类以为准。

《吠陀》之经典曰：“一切众生之待圣人，如饥儿之望慈父母也。”基督教中亦有此思想，珊列休斯于其《人持一切物归于上帝》之小诗中曰：“嗟汝万物灵，有生皆爱汝。总总环汝旁，如儿索母乳。携之适天国，惟汝力是怙。”德意志之神秘学者马斯太哀克赫德亦云：“《约翰福音》云：余之离世界也，将引万物而与我俱。基督岂欺我哉？夫善人固将持万物而归之于上帝，即其所从出之本者也。今夫一切生物，皆为人而造，又各自相为用；牛羊之于水草，鱼之于水，鸟之于空气，野兽之于林莽，皆是也。一切生物皆上帝所造，以供善人之用，而善人携之以归上帝。”彼意盖谓人之所以有用动物之权利者，实以能救济之之故也。

于佛教之经典中，亦说明此真理。方佛之尚为菩提萨埵也，自王宫逸出而入深林时，彼策其马而歌曰：“汝久疲于生死兮，今将息此任载。负余躬以遐举兮，继今日而无再。苟彼岸其余达兮，余将徘徊以汝待。”（《佛国记》）此之谓也。（英译《意志及观念之世界》第一册第四百九十二页）

然叔氏之说，徒引据经典，非有理论的根据也。试问释迦示寂以后，基督尸十字架以来，人类及万物之欲生奚若？其痛苦又奚若？吾知其不异于昔也。然则所谓持万物而归之上帝者，其尚有所待欤？抑徒沾沾自喜之说，而不能见诸实事者欤？果如后说，则释迦、基督自身之解脱与否，亦尚在不可知之数也。往者作一律曰：

生平颇忆挈卢教，东过蓬莱浴海涛。

何处云中闻犬吠，至今湖畔尚乌号。

人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪。

终古众生无度日，世尊只合老尘嚣。

何则？小宇宙之解脱，视大宇宙之解脱以为准故也。赫尔德曼人类涅槃之说，所以起而补叔氏之缺点者以此。要之，解脱之足以为伦理学上最高之理想与否，实存于解脱之可能与否。若夫普通之论难，则固如楚楚蜉蝣，不足以撼十围之大树也。

今使解脱之事，终不可能，然一切伦理学上之理想，果皆可能也欤？今夫与

此无生主义相反者，生生主义也。夫世界有限，而生人无穷。以无穷之人，生有限之世界，必有不得遂其生者矣。世界之内，有一人不得遂其生者，固生生主义之理想之所不许也。故由生生主义之理想，则欲使世界生活之量达于极大限，则人人生活之度，不得不达于极小限。盖度与量二者，实为一精密之反比例，所谓最大多数之最大福祉者，亦仅归于伦理学者之梦想而已。夫以极大之生活量，而居于极小之生活度，则生活之意志之拒绝也奚若？此生生主义与无生主义相同之点也。苟无此理想，则世界之内，弱之肉，强之食，一任诸天然之法则耳，奚以伦理为哉？然世人日言生生主义，而此理想之达于何时，则尚在不可知之数。要之，理想者，可近而不可即，亦终古不过一理想而已矣。人知无生主义之理想之不可能，而自忘其主义之理想之何若，此则大不可解脱者也。

夫如是，则《红楼梦》之以解脱为理想者，果可菲薄也欤？夫以人生忧患之如彼，而劳苦之如此，苟有血气者，未有不渴慕救济者也；不求之于实行，犹将求之于美术。独《红楼梦》者，同时与吾人以二者之救济。人而自绝于救济则已耳；不然，则对此宇宙之大著述，宜如何企踵而欢迎之也！

第五章 余论

自我朝考证之学盛行，而读小说者，亦以考证之眼读之，于是评《红楼梦》者，纷然索此书之主人公之为谁。此又甚不可解者也。夫美术之所写者，非个人之性质，而人类全体之性质也。惟美术之特质，贵具体而不贵抽象。于是举人类全体之性质，置诸个人之名字之下。譬诸“副墨之子”、“洛诵之孙”，亦随吾人之所好名之而已。善于观物者能就个人之事实，而发见人类全体之性质。今对人类之全体，而必规规焉求个人以实之，人之知力相越，岂不远哉！故《红楼梦》之主人公，谓之贾宝玉可，谓之“子虚”“乌有”先生可，即谓之纳兰容若，谓之曹雪芹，亦无不可也。

综观评此书者之说，约有二种：一谓述他人之事，一谓作者自写其生平也。第一说中，大抵以贾宝玉为即纳兰性德，其说要无所本。案性德《饮水诗集别

意》六首之三曰：

独拥余香冷不胜，残更数尽思腾腾。

今宵便有随风梦，知在红楼第几层？

又《饮水词》中《於中好》一阕云：

别绪如丝睡不成，那堪孤枕梦边城。

因听紫塞三更雨，却忆红楼半夜灯。

又《减字木兰花》一阕咏新月云：

莫教星替，守取团圆终必遂。此夜红楼，天上人间一样愁。

“红楼”之字凡三见，而云“梦红楼”者一。又其亡妇忌日，作《金缕陆》一阕，其首三句云：

此恨何时已，滴空阶寒更雨歇，葬花天气。

“葬花”二字，始出于此。然则《饮水集》与《红楼梦》之间，稍有文字之关系，世人以宝玉为即纳兰侍卫者，殆由于此。然诗人与小说家之用语，其偶合者固不少。苟执此例以求《红楼梦》之主人公，吾恐其可以傅合者，断不止容若一人而已。若夫作者之姓名（遍考各书，未见曹雪芹何名）与作书之年月，其为读此书者所当知，似更比主人公之姓名为尤要，顾无一人为之考证者，此则大不可解者也。

至谓《红楼梦》一书，为作者自道其生平者，其说本于此书第一回“竟不如我亲见亲闻的几个女子”一语。信如此说，则唐旦之《天国喜剧》可谓无独有偶者矣。然所谓亲见亲闻者，亦可自旁观者之口言之，未必躬为剧中之人物。如谓书中种种境界，种种人物，非局中人不能道，则是《水浒传》之作者必为大盗，《三国演义》之作者必为兵家，此又大不然之说也。且此问题，实为美术之渊源之问题相关系。如谓美术上之事，非局中人不能道，则其渊源必全存于经验而后可。夫美术之源，出于先天，抑由于经验，此西洋美学上至大之问题也。叔本华之论此问题也，最为透辟。兹援其说，以结此论。其言（此论本为绘画及雕刻发，然可通之于诗歌小说）曰：

人类之美之产于自然中者，必由下文解释之，即意志于其客观化之最高级（人类）中，由自己之力与种种之情况，而打胜下级（自然力）之抵抗，以占领其物质。且意志之发现于高等之阶级也，其形式必复杂。即以一树言之，乃无数之细胞，合而成一系统者也。其阶级愈高，其结合愈复。人类之身体，乃最复杂之系统也，各部分各有一特别之生活，其对全体也，则为隶属；其互相对也，则为同僚；互相调和，以为其全体之说明；不能增也，不能减也。能如此者，则谓之美。此自然中不得多见者也。顾美之于自然中如此，于艺术中则何如？或有以艺术家为模仿自然者。然彼苟无美之预想存于经验之前，则安从取自然中完全之物而模仿之？又以之与不完全者相区别哉？且自然亦安得时时生一人焉，于其各部分皆完全无缺哉？

或又谓艺术家必先于人之肢体中，观美丽之各部分，而由之以构成美丽之全体。此又大愚不灵之说也。即令如此，彼又何自知美丽之在此部分而非彼部分哉？故美之知识，断非自经验的得之，即非后天的，而常为先天的；即不然，亦必其一部分常为先天的也。吾人于观人类之美后，始认其美；但在真正之艺术家，其认识之也，极其明速之度，而其表出之也，胜乎自然之为。此由吾人之自身即意志，而于此所判断及发见者，乃意志于最高级之完全之客观化也。唯如是，吾人斯得有美之预想。而在真正之天才，于美之预想外，更伴以非常之巧力。彼于特别之物中，认全体之理念，遂解自然之嗫嚅之言语而代言之，即以自然所百计而不能产出之美，现之于绘画及雕刻中，而若语自然曰：“此即汝之所欲言而不得者也。”苟有判断之能力者，心将应之曰“是”。唯如是，故希腊之天才，能发见人类之美之形式，而永为万世雕刻家之模范。唯如是，故吾人对自然于特别之境遇中所偶然成功者，而得认其美。此美之预想，乃自先天中所知者，即理想的也；比其现于艺术也，则为实际的。何则？此与后天中所与之自然物相合故也。如此，艺术家先天中有美之预想，而批评家于后天中认识之，此由艺术家及批评家，乃自然之自身之一部，而意志于此客观化者也。哀姆攀独克尔曰：“同者唯同者知之。”故唯自然能知自然，唯自然能言自然，则美术家有自然之美

之预想，固自不足怪也。

芝诺芬述苏格拉底之言曰：“希腊人之发见人类之美之理想也，由于经验，即集合种种美丽之部分，而于此发见一膝，于彼发见一臂。”此大谬之说也。不幸而此说又蔓延于诗歌中。即以狄斯丕尔言之，谓其戏剧中所描写之种种之人物，乃其一生之经验中所观察者，而极其全力以模写之者也。然诗人由人性之预想而作戏曲小说，与美术家之由美之预想而作绘画及雕刻无以异，唯两者于其创造之途中，必须有经验以为之补助。夫然，故其先天中所已知者，得唤起而入于明晰之意识，而后表出之，事乃可得而能也。（叔氏《意志及观念之世界》第一册第二百八十五页至二百八十九页）

由此观之，则谓《红楼梦》中所有种种之人物、种种之境遇，必本于作者之经验，则雕刻与绘画家之写人之美也，必此取一膝、彼取一臂而后可。其是与非，不待知者而决矣。读者苟玩前数章之说，而知《红楼梦》之精神与其美学、伦理学上之价值，则此种议论自可不生。苟知美术之大有造于人生，而《红楼梦》自足为我国美术上之唯一大著述，则其作者之姓名与其著书之年月，固当为唯一考证之题目。而我国人之所聚讼者，乃不在此而在彼；此足以见吾国人之对此书之兴味之所在，自在彼而不在此也，故为破其惑如此。

第四编

写：吾心感言

教育小言十二则

一

学部之职，各国所谓伴食大臣也。今朝廷立学部，而以亲贤之枢臣领之，上之视学部如是其重也，学部之足以有为，如是其易也。学部立二月矣，而不闻发一号施一令，部臣之于学事如是其慎也。处甚重之地，乘易为之势，而又临之以谨慎，其有所为也，则世之所以颂祷学部者，当如何？其无所为也，则世之责备之者，又当如何矣？

二

今人日日言初等教育，至中等教育则往往谢不敏，若进而主张高等及专门教育，未有不惊其河汉者也！夫以学生修学之次序言之，则先初等、中等，而后及高等教育，固甚当也。若论学问之根柢与教师之所自出，则初等教育之根柢存于中等教育，中等教育之根柢存于高等教育，不兴高等教育，则中等及初等教育亦均无下手之处。世人之主义，余曩者谓之平凡主义，既而思之，此名尚未适当，彼等实苟且主义也、颠倒主义也，曰师范传习所、曰私塾改良会，尤苟且主义中之苟且者也。

三

吾国之所素乏及现在之所最需要者，高等及中等教育也。若夫初等教育，则夫城市村落之蒙塾，虽其卤莽灭裂实甚，然仅可谓之不完全，未可谓之绝无也。至高等教育，则在今日谓之无也，可矣。今之君子动曰小学、小学，然不兴中等教育，则小学之教师其能贤于昔之蒙塾者几何？不兴高等教育，则中学之教师又安从得乎？兴高等教育，则食其利者不独初等及中等教育，而二者实于是立其根柢。若但言初等小学，则虽平凡乎，苟且乎，恐平凡苟且之成绩，亦终不可得也。

四

吾人之主义谓之贵族主义，但所谓贵族主义者，非政治上之贵族主义，而知力上之贵族主义也。夫人类知力之不齐，此彰明较著之事实，无可讳也。初等教育以普及全国为宗旨，故虽下愚之人，亦有受教育之权利，而国家亦有教育之之义务。初等教育之所以为最难之事业者，其故半由于此也。若高等教育，其性质则全与此异。今举我全国中学生而行选拔试验，集其知力之优胜及稍有普通学及外国文之知识者约可得数千人，然后与以一二年严密之预备，而授以专门之学，吾知其成迹〔绩〕较之外国之蹈小学、中学之次序而按格而入大学者，必有优无劣也。以今日人才之取乏如彼，而国家待用之亟如此，则育才之方法未有适于此者也。故贵族主义，今日最适之主义也，况其余润所及又足以立中学、小学之根柢乎！

五

难者曰：如子之说，则今之小学、中学既无教师矣，则高等教育之教师又乌乎取之？曰：此非用外人不可。夫外人者，当事者之所患也，患其侵教育权也，患其不得其人也，患得其人而不为用也。夫用合之权在我，则权何自而侵？至后

二者，唯监督者之不得其人，斯有之耳。然以观今日监督学堂之人，则其于本国
人未必能用之，况外人乎！以监督者之不得其宜，而谓外人之不可用，则未免因
噎而废食也。

六

高等教育既兴，则外国留学可废。以后海外留学生限于分科大学毕业生中选
之，以研究学术之阃奥。全国官费生以百余人为额，私费者听之。其大学中未设
立之科，则亦得委托外国大学教授，以后分科大学之教师渐以大学毕业后之留学
生及学力与之相等者代之。如此十年，则分科大学中除授外国语学外，可无以外
国人而担任讲座者矣。此永久之策也。

七

留学生之数之多，如我中国之今日，实古今中外之所未闻也。通东西洋之留
学生数不下万人，每人平均岁以五百元计，则岁需五百万元，以此五百万元兴国
中之高等教育，不虞其不足。即令稍有不足，其受教育之人数必倍于今日之留学
生之数无疑也。且留学生之大半所学者，速成政法耳，速成师范耳。以不谙外国
语之人，涉数千里之外学至粗浅之学而令东京之私立学校得因之以市，此日本
文部省限制私立学校令之所以发也。而我国留学生之大半起而争之，曰停课，曰
归国，其问题悬至今日而未有所决，此足以窥留学生多数之知识，而昔之勇于派
遣者亦不得不分任其责也。既派遣者已无可如何，后之谋教育者不可不知所变
计矣。

八

异哉，我国绅士之势力竟如此其大乎！吾非谓绅士之不可有势力也，以绅士
之不知教育之无异于官也，则不能不惊其势力之大矣。夫教育之事，以明教育者
为之，则可耳，官可也，绅亦可也。苟一为绅士而即可以任教育之事，吾不能知

绅之有以异于官否也。以今日之某省学会之所陈议观之，余始知绅士之为万能之人也。

九

世之勇于任教育者，有四途：有以为公益者焉，有以为势力者焉，有以为名高者焉，有以为实利者焉。为公益而为之者，圣贤也。为势力而为之者，豪杰也。为名与利而为之者，小人也。圣贤不可得，得豪杰而用之，斯可矣。若夫小人，则以教育为一手段，而不以为目的，虽深明教育之人，犹不可用，况乎以群盲而聚讼乎！

十

去岁之冬，我中国学界最多事之时代也。于东京，则有留学生多数之停课；于南京，则有苏学生与赣、皖学生之争额；于苏州，则有苏、松太学生与常、镇、淮、扬、徐、海学生之争。东京之事，既如上文所论矣；南京之事所争者，犹省界也；苏州之事，则浸而及府界、县界矣。曾谓我国最有望、最可爱之学生，而量如是狭隘乎！人类同胞之思想在今日固有所不可行，至于中国人之思想，则凡书左行字而说单独语者，当无不有之，乃以我国最有望、最可爱之学生而所争者如此。此不能不为教育前途惜者也。

十一

管理学堂者湘人，则湘籍之学生居其半额矣。若为闽人、浙人，则闽若浙籍之学生居其半额矣。管理学堂者，以同乡之谊取学生。学生以同乡之力抵抗之，十七省非同乡会之独摈苏人，则亦同乡会之一种也。故我中国，无中国人也，有湘人、浙人、苏人……而已。人初相见，必问贵省，省乎、府乎、县乎？此种陋劣根性，其根柢远存于千百年以前，欲一旦扫除而廓清之，吾知其难也，是在有教育之责者，有以渐而化之矣。

十二

以中国之大、当事及学者之众、教育之事之亟，而无一人深究教育学理及教育行政者，是可异已。以余之不知教育且不好之也，乃不得不作教育上之论文及教育上之批评，其可悲为如何矣！使教育上之事，余辈可以无言，即欲有言而有人代为言之也，则岂独我中国教育之幸哉，亦余个人之私幸也！

（作于 1906 年，收入《静庵文集续编》）

教育小言十则

一

名与实之相背驰也久矣。地方自治也，教育普及也，皆天下至美之名，而其实固非一朝一夕之所能几也。今日之时代，乃预备之时代，而非实行之时代。若以预备为实行，是犹伐一年之木而刈五月之禾，必无效矣。今之言政治、言教育者，殆此类也。

二

今日教育行政上之官，非不备也；大中小学校之名目，非不具也。苟但以教育为名，则吾不知。如欲养成国民之资格，增进国民之知识，以与列国角逐，则天下之学校之不在当闭之列者盖寡，而关系教育人员之不在当淘汰之列者，盖无几矣！

三

今有人，籽种未下，而延人食其秋之实；牛羊未字，而约人享其子之肉，未有不笑其愚且妄者也。今未有学校之设备，而设劝学所，此亦前者之类也。

四

凡用人之要，一国之中，专任一职之人多，而坐论大局之人少，则一国之事鲜不举矣；一校之中，实行教授之人多，而名为管理之人少，则一校之成绩必可观矣。今日中学以上之监督、庶务、斋务等员（外国此项职员例以教员兼充），小学之堂长、董事等员（今日各地方小学殆无不有董事，而堂长亦鲜有以教员兼充者），犹苦其冗，而复继之以劝学总董、劝学员，是以冗员为未足而又益之也。

五

甚矣，行政之事牵一发而全身俱动也！今欲核定教育经费，非整理全国之财政不可；欲调查学龄儿童，非作全国人口之统计不可。此系度支部、民政部、学部公共之事业。苟财政之预算未定、警察之制度未备，而欲冀教育之普及，虽圣贤豪杰，亦唯有束手坐困而已。

六

既限制留学，则国内之高等教育不可不兴。既设劝学所，则初等教育之设备不可不亟。而初等教育之设备，其事关于财政、户口上之大问题，较之高等教育，尤为繁赜。故限制留学之令不必反汗，而劝学所之设，自不可不缓之数年后也。

七

欲兴高等教育，则其教员必聘诸外国矣。今有人欲建一大工厂，则其机器、

锅炉必购诸外国，未有用旧日之器械者也。苟我国自有适用之器械、合格之教员，岂不甚善？其如今日之绝无，何而言者谈及用外人，辄以为惧？夫以不习重学、汽学之人而管理机器，则汽锅必有爆烈之患。以不能用人之人而统率外人，则外人之不能用，固其所也；以不能用外人之故，而诋外人为不足用，亦犹不明重学之理而毁机器也。

八

今日上所恃以为奔走天下之具者，高官耳，厚禄耳，其上者则知用礼貌矣。善用人者，固不能不用爵禄与礼貌，然其要尤在能尽其用。夫人之有一长者，未有不自知者也。使上亦能知之，而能尽之，则知己之感，固有视爵禄、礼貌为重者。此郭子仪所以能以奴隶役浑瑊，而海兰察所以甘受阿桂之怒骂者也。用中人然，用外人亦然。夫彼苟能为我用，则安有揽权、旷职之弊，如人人所惧者哉？若以今日之用人者当之，岂徒外人，虽本国人亦乌见其必能用也？

九

吾人所悲者，岂独今日专门之教师不能悉求之本国哉；即此寥寥用人之人，而亦不可多得，则天下人才之消乏何如矣？夫能用人者，必其人之学识等于所用之人，而又有虚心实力之美德。即不然，亦必明白事理，而又素有德望者，然后人敬服之。若此寥寥数十人，而亦不得其人，则不佞所主张高等教育之计划，亦终于失败矣。

十

专门学教师之非外人所能胜任者，其他日之文科大学乎？其中之授外国哲学、外国文学者，固聘诸他国而有余。至欲求经学、国史、国文学之教师，则遗老尽矣。其存者，或笃老，或病废，故致之不易；就使能致，或学问虽博而无一贯之系统，或迂疏自是而不屑受后进之指挥，不过如商彝周鼎，借饰观瞻而已。

故今后之文科大学，苟经学、国文学等无合格之教授，则宁虚其讲座，以俟生徒自己之研究，而专授以外国哲学、文学之大旨。既通外国之哲学、文学，则其研究本国之学术，必有愈于当日之耆宿者矣。故真正之经学、国史、国文学之专门家，不能不望诸此辈之生徒，而非今日之所能及也。

（原刊 1906 年 11 月《教育世界》第 137 号）

教育小言十三则

一

今有一厂主，集群职工而谕之曰：汝等各勤汝职，数年后，余将使汝治会计，事少而偿多，足以剂汝今日之劳矣。汝等虽不嫻，余不汝责也。群职工大喜，日夜以希主人之所以许之者，事益不治。呜呼！如斯厂者，为职工计，诚得矣；其如一厂之资本何？余以为，今之以官爵奖励人才者，实无以异于此也。

二

今之世界，分业之世界也。一切学问、一切职事，无往而不需特别之技能、特别之教育，一习其事，终身以之。治一学者之不能使治他学，任一职者之不能使任他职，犹金工之不能使为木工，矢人之不能使为函人也。

三

今之用人行政者，则殊异乎是。夫天下之事至繁赜也，所需之人才至纷沓也，而上所以驭之者至简；始则以“洋服”二字括之，继则以“新学”或“新政”二字括之。其所以奔走之者尤简，则以“官”之一字括之。

四

夫治官之事而以官奔走之，犹可言也，然必须所与之官与其所治之事相合，然后在上者能收其用，而在下者能尽其职。今则不然，师范生服务期满，则与以官矣；高等教育之卒业者，亦与以官矣。

五

夫官之名，至广莫也；种类，至复杂也。以能任一事之才，而与以至广漠之名，使之他日治不可知之事，比之厂主之使职工治会计者，其智之相越，盖不远矣。

六

且官之为物，兼劳动与报酬二义。其所受之报酬，即所以偿其同时之劳动，非可以为奖励之具也。如以是为奖励，则人之得之者，必但注意于报酬之一面，而忘其劳动之一面，不然，则奖励之谓何矣？且师范生服务期限止于五年，以五年之劳动而于相当之报酬外，又得终身之报酬，为劳动者计则得矣；上之所以报之者，独不虑有所不给乎？

七

吾国下等社会之嗜好，集中于“利”之一字；上中社会之嗜好，亦集中于此。而以“官”为“利”之代表故，又集中于“官”之一字。夫欲以一二人之力，拂社会全体之嗜好，以成一事，吾知其难也。知拂之之不可，而忘夫奖励之之尤不可，此谓能见秋毫之末，而不能见泰山者矣。

八

教育者，神圣之事业也。日本之不以教员待教员，而以官待教员，吾人之

素所不喜也。然以今日我国上下之趋势观之，则知彼国之以教员为一官职，而即于其中迁转者，真可谓斟酌于教育之独立与社会人心之趋向之间，而得其平者矣。

九

夫教员、医生、政治家、法律家、工学家之学，固职业的学问也。对此等学问家，而以其职业上相当之官与之，则上得以收其用，而下得以尽其长，固非徒奖励之为而已。但美其名曰“奖励”，曰“报酬”，而浑其报酬之物曰“官”，则于用人之目的已失，而其手段又误，如上文之所批评，其理固人人之所易解也。以职业的学问而犹若是，况于非职业的学问乎？

十

非职业的学问何？科学、哲学、文学、美术四者是已。治职业者，苟心乎职业外之某物（官），则已不能平心于其职，况乎对非职业的学问家，而与以某种之职业（官）乎？故以官奖励职业，是旷废职业也；以官奖励学问，是剿灭学问也。今以官与服务期满之师范生，非所谓以官奖励职业者乎？以官之媒介之举人进士予毕业生，非所谓以官奖励学问者乎？上之所以奖励之者如此，无怪举天下不知有职业学问，而惟官之是知也！

十一

日本当明治七年间，日人谓其大学校曰“官吏制造所”。试问我国之制造官吏者，独一大学而已乎？以大学为未足，而又制造之于优级、初级师范学校矣；以国内为未足，而又制造之于国外矣。

十二

今之人士之大半，殆舍官以外无他好焉。其表面之嗜好，集中于官之一途，

而其里面之意义，则今日道德、学问、实业等皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值，而惟官有价值，则国势之危险何如矣！社会之趋势既已如此，就令政府以全力补救之，犹恐不及，况复益其薪而推其波乎？

十三

故为今日计，政府不可不执消极及积极之二方法。消极之法，则不以官为奖励之具是已；积极之法，则必使道德、学问、实业等有独立之价值，然后足以扭转社会之趋势。然用第二方法而一不慎，则世且有以道德、学问、实业为手段而求官者。失之毫厘，差以千里。此又不可不注意也。

（原刊 1907 年 2 月《教育世界》第 143 号）

教育小言十则

一

学术之绝久矣。昔孔子以老者不教、少者不学，为国之不祥；闵子马以原伯鲁之不悦学，而卜原氏之亡。今举天下之人而不悦学几何？不胥人人为不祥之人，而胥天下而亡也。

二

或曰：今日上之人，日言奖励学术；下之人，日言研究学术，子曷言其不悦学也？曰：上之奖励之者，以其名也，否则以其可致用也，其为学术自己故而尊之者几何？下之研究之者，亦以其名也，否则以其可得利禄也，否则以其可致用也；其为学术自己故而研究之者，吾知其不及千分之一也。

三

夫然，故今之学者，其治艺者多，而治学者少。即号称治学者，其能知学与艺之区别，而不视学为艺者，又几人矣？故其学苟可以得利禄，苟略可以致用，则遂嚣然自足，或以筌蹄视之。彼等于学问，固无固有之兴味，则其中道而止，固不足怪也。

四

治新学者既若是矣，治旧学者又何如？十年以前，士大夫尚有闭户著书者，今虽不敢谓其绝无，然亦如凤毛麟角矣。夫今日欲求真悦学者，宁于旧学中求之。以研究新学者之真为学问欤？抑以学问为羔雁欤？吾人所不易知；不如深研见弃之旧学者，吾人能断其出于好学之真意故也。然今则何如？

五

德清俞氏之歿，几半年矣。俞氏之于学问，固非有所心得，然其为学之敏与著书之勤，至耄而不衰，固今日学者之好模范也。然于其死也，社会上无铺张之者，亦无致哀悼之词者；计其价值，乃不如以脑病蹈海之留学生。吾国人对学问之兴味如何，亦可于此观之矣。

六

然吾人亦非谓今之学者绝不悦学也，即有悦之者，亦无坚忍之志、永久之注意。若是者，其为口耳之学，则可矣；若夫绵密之科学、深邃之哲学、伟大之文学，则固非此等学者所能有事也。

七

日之暮也，人之心力已耗，行将就床；此时不适于为学，非与人闲话，则但

可读杂记、小说耳。人之老也，精力已耗，行将就木；此时亦不适于为学，非枯坐终日，亦但可读杂记、小说耳。今奈何一国之学者而无朝气、无注意力也，其将就睡欤？抑将就木欤？吾不得而知之。吾但祈孔子与闵子马之言之不验而已矣。

八

要之，我国人废学之病，实原于意志之薄弱。而意志薄弱之结果，于废学外，又生三种之疾病：曰运动狂，曰嗜欲狂，曰自杀狂。

九

前二者之为意志薄弱之结果，人皆知之。至自杀之事，吾人姑不论其善恶如何，但自心理学上观之，则非力不足以副其志而入于绝望之域，必其意志之力不能制其一时之感情，而后出此也。而意志薄弱之社会，反以美名加之，吾人虽不欲科以杀人之罪，其可得乎？

十

然则今日之言教育者，宜如何讲求陶冶意志之道乎？然教育家中，其有强毅之意志者有几？《诗》曰：“螟蛉有子，蜾蠃负之。教诲尔子，式穀似之。”此大可为社会前途虑者也。

（原刊 1907 年 6 月《教育世界》第 150 号）

文学小言

一

昔司马迁推本汉武时学术之盛，以为利禄之途使然。余谓一切学问皆能以利禄劝，独哲学与文学不然。何则？科学之事业，皆直接、间接以厚生利用为旨，古故未有与政治及社会上之兴味相刺谬者也。至一新世界观与新人生观出，则往往与政治及社会上之兴味不能相容。若哲学家而以政治及社会之兴味为兴味，而不顾真理之如何，则又决非真正之哲学。以欧洲中世哲学之以辩护宗教为务者，所以蒙极大之污辱，而叔本华所以痛斥德意志大学之哲学者也。文学亦然；铺馁的文学，决非真正之文学也。

二

文学者，游戏的事业也。人之势力用于生存竞争而有余，于是发而为游戏。婉变之儿，有父母以衣食之，以卵翼之，无所谓争存之事也。其势力无所发泄，于是作种种之游戏。逮争存之事亟，而游戏之道息矣。唯精神上之势力独优，而又不必以生事为急者，然后终身得保其游戏之性质。而成人以后，又不能以小儿之游戏为满足，于是对其自己之感情及所观察之事物而摹写之，咏叹之，以发泄所储蓄之势力。故民族文化之发达，非达一定之程度，则不能有文学；而个人之汲汲于争存者，决无文学家之资格也。

三

人亦有言，名者利之宾也。故文绣的文学之不足为真文学也，与铺馁的文学

同。古代文学之所以有不朽之价值者，岂不以无名之见者存乎？至文学之名起，于是有因之以为名者，而真正文学乃复托于不重于世之文体以自见。逮此体流行之后，则又为虚玄矣。故模仿之文学，是文绣的文学与铺叙的文学之记号也。

四

文学中有二原质焉：曰景，曰情。前者以描写自然及人生之事实为主，后者则吾人对此种事实之精神的态度也。故前者客观的，后者主观的也；前者知识的，后者感情的也。自一方面言之，则必吾人之胸中洞然无物，而后其观物也深，而其体物也切；即客观的知识，实与主观的感情为反比例。自他方面言之，则激烈之感情，亦得为直观之对象、文学之材料；而观物与其描写之也，亦有无限之快乐伴之。要之，文学者，不外知识与感情交代之结果而已。苟无锐敏之知识与深邃之感情者，不足与于文学之事。此其所以但为天才游戏之事业，而不能以他道劝者也。

五

古今之成大事业、大学问者，不可不历三种之阶级：“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路。”（晏同叔《蝶恋花》）此第一阶级也。“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”（欧阳永叔《蝶恋花》）此第二阶级也。“众里寻他千百度，回头蓦见，那人正在灯火阑珊处。”（辛幼安《青玉案》）此第三阶级也。未有不阅第一、第二阶级，而能遽跻第三阶级者。文学亦然。此有文学上之天才者，所以又需莫大之修养也。

六

三代以下之诗人，无过于屈子、渊明、子美、子瞻者。此四子者苟无文学之天才，其人格亦自足千古。故无高尚伟大之人格，而有高尚伟大之文学者，殆未之有也。

七

天才者，或数十年而一出，或数百年而一出，而又须济之以学问，帅之以德性，始能产真正之大文学。此屈子、渊明、子美、子瞻等所以旷世而不一遇也。

八

“燕燕于飞，差池其羽。”“燕燕于飞，颉之颃之。”“睨睨黄鸟，载好其音。”“昔我往矣，杨柳依依。”诗人体物之妙，侔于造化，然皆出于离人孽子征夫之口，故知感情真者，其观物亦真。

九

“驾彼四牡，四牡项领。我瞻四方，蹙蹙靡所骋。”以《离骚》、《远游》数千言之而不足者，独以十七字尽之，岂不诡哉！然以讥屈子之文胜，则亦非知言者也。

十

屈子感自己之感，言自己之言者也。宋玉、景差感屈子之所感，而言其所言；然亲见屈子之境遇与屈子之人格，故其所言，亦殆与言自己之言无异。贾谊、刘向，其遇略与屈子同，而才则逊矣。王叔师以下，但袭其貌而无真情以济之。此后人之所以不复为楚人之词者也。

十一

屈子之后，文学上之雄者，渊明其尤也。韦、柳之视渊明，其如贾、刘之视屈子乎！彼感他人之所感，而言他人之所言，宜其不如李、杜也。

十二

宋以后之能感自己之感，言自己之言者，其唯东坡乎？山谷可谓能言其言矣，未可谓能感所感也。遗山以下亦然。若国朝之新城，岂徒言一人之言已哉？所谓“莺偷百鸟声”者也。

十三

诗至唐中叶以后，殆为羔雁之具矣。故五季、北宋之诗，（除一二大家外。）无可观者，而词则独为其全盛时代。其诗词兼擅如永叔、少游者，皆诗不如词远甚。以其写之于诗者，不若写之于词者之真也。至南宋以后，词亦为羔雁之具，而词亦替矣。（除稼轩一人外。）观此足以知文学盛衰之故矣。

十四

上之所论，皆就抒情的文学言之。（《离骚》、诗词皆是。）至叙事的文学，（谓叙事诗、诗史、戏曲等，非谓散文也。）则我国尚在幼稚之时代。元人杂剧，辞则美矣，然不知描写人格为何事。至国朝之《桃花扇》，则有人格矣，然他戏曲则殊不称是。要之，不过稍有系统之词，而并失词之性质者也。以东方古文学之国，而最高之文学无一足以与西欧匹者，此则后此文学家之责矣。

十五

抒情之诗，不待专门之诗人而后能之也。若夫叙事，则其所需之时日长，而其所取之材料富，非天才而又有暇日者不能。此诗家之数之所以不可更仆数，而叙事文学家殆不能及百分之一也。

十六

《三国演义》无纯文学之资格，然其叙关壮缪之释曹操，则非大文学家不办。

《水浒传》之写鲁智深，《桃花扇》之写柳敬亭、苏昆生，彼其所为，固毫无意义。然以其不顾一己之利害，故犹使吾人生无限之兴味，发无限之尊敬，况于观壮缪之矫矫者乎？若此者，岂真如汗德所云，实践理性为宇宙人生之根本欤？抑与现在利己之世界相比较，而益使吾人兴无涯之感也？则选择戏曲小说之题目者，亦可以知所去取矣。

十七

吾人谓戏曲小说家为专门之诗人，非谓其以文学为职业也。以文学为职业，铺叙的文学也。职业的文学家，以文学为生活；专门之文学家，为文学而生活。今铺叙的文学之途，盖已开矣。吾宁闻征夫思妇之声，而不屑使此等文学嚣然污吾耳也。

（原刊 1906 年 12 月《教育世界》第 139 号）

谈艺小言

《高昌壁画》及《石鼓考释》今晨持送乙老，渠谓此事可得数句探索，维即请其以笔记之，不知此老能细书否耳。维疑前十二图确为六朝人画，至十三图以后有回纥字者当出唐人，因前画均无笔墨可寻，而第十三图以后则笔意生动，新旧分界当在于此。

（1916 年 9 月 9 日）

巨师画，乙老前言前半似河阳，维已疑董、巨同出右丞，巨公当有此种笔法。……维于观明以后画无丝毫把握，唯于董、巨或能知之；且如此大卷，必有惊心动魄之处，以“气象”、“墨法”二者决之，可无误也。

（1916 年 11 月 1 日）

前函言杨昇《雪山朝霁图》，写灞桥风雪意，此语大误。灞桥系平原大道，虽可望见南山，地势不得如此收缩。既非写孟浩然事，则疑其不出杨昇者误也。僧繇、探微不可得见，观其画知唐山画法已自精能，（大小李虽不可见，当与赵千里辈不甚相远。惟树法犹存汉魏六朝遗意。）右丞独不拘于形似而专写物意，故为南宗第一祖。杨画实为由张、陆辈至右丞之过渡，其可贵不在《江山雪霁》下也。

（1916年5月8、9、10日）

又有一卷雪景，树仿郭河阳，山石仿范中立，气象甚大，末有“千里伯驹”四字隶书款（款亦佳）。乍观之似马、夏一派，用笔甚粗而实有细处。向所传千里画皆金碧细皴，惟此独粗，盖内画近景与远景之不同，此恐千里真本。不观此画，不能知马、夏渊源（惟绢甚破碎）。乙甚赏此画，又甚以鄙言为然，谓得后乞跋之。……恐北宋流别中当以此为压卷（图中人物面皆敷朱）也。《雪山朝霁图》乃画灞桥风雪（开元中人未必画孟浩然事），恐在中唐以后，未必出杨昇手；此画实于右丞、北苑之间得一脉络。原本赋色否？

（1916年5月7日）

昨日赴哈园，书画展览会所陈列者，廉泉之物为多。有一山水立幅，宫子行题为荆浩，傅以赭绛，气势浑沦，略似北苑。山皴皆大披麻，悬泉两道与松树云气，画法全同北苑，唯下幅近处山石间用方折，有似荆法。此画当出董、巨以后，然不失为名迹也。

（1916年10月11日）

今日晴始出，过冰泉，已自粤归，携得北苑一卷、一幅。卷未见，立幅佳甚。幅不甚阔，系画近景，上山作粗点大笔披麻皴，并有礬头，下作四五枯树及泉水，并有小草，境界全在公所藏诸幅之外。幅上诗斗有（真）[香]光题字，略云仿李思训者。画上又有纯皇题诗一首，乃内府流出在孔氏岳雪楼者，此可谓剧迹（此幅绢极细而色较白）。其一卷盖已出外，索观不得。又一石谷临巨然《烟浮远岫》立幅，气魄雄厚，局势开张，用粗点大披麻皴，全得家法，尚想见

原本神观（与《唐人诗意》幅不同，而与《万壑图》相近）。

（1917年1月5日）

十七日过冰泉处，始见北苑《山居图》卷，令人惊心动魄。此卷与小幅，在公藏器几可与《溪山行旅》、《群峰霁雪》抗衡。因绢素干净，故精神愈觉焕发。观《山居》卷，知香光得力全在此种。

（1917年1月13日）

过程冰泉……出示诸画。有巨然二幅，大而短，乃元、明间人所为（并非高手）。惟竹一大幅大佳，其竹乃渲染而成，有竹处无墨，而以淡墨为地，此法极奇；当中竹三四竿气象雄伟，一竿竹旁倒书“此竹值黄金百两”篆书二行。冰泉谓人言宋人画录中记此事，此极荒唐，惟此画尚是宋人笔墨。

（1916年10月3日）

昨为看巨师画预备一切，因悟北苑《群峰霁雪》卷多作蟹爪树，乃与河阳同出右丞。巨然出北苑而变为柔细，则似河阳固其宜也。惟气魄必有异人处，如公之河阳《秋山行旅》卷气象已极不同，何况巨公？

（1916年11月6日）

巨然卷，末题“钟陵寺僧巨然”六字，略似明人学钟太傅书者，似系后加。卷长二丈有余，不及三丈，前云五丈者，传闻之误也。全卷石法、树法全从北苑出，树根用北苑法，石有作短笔麻皴者（因画江景故）。虽不辟塞而丘壑特奇（宫室亦用董、巨法，前半仍是巨法，不似河阳。山石阴阳分晓，有宋人意，或者时已有此风亦未可知），温润处不如《唐人诗意》卷，气魄亦逊。窃谓此卷若以画法求之，则笔笔皆是董、巨，惟于真气惊人之处则比《秋山行旅》、《群峰霁雪》、《云壑飞泉》诸图皆有逊色，用墨有极黑处，当是宋人摹本，未敢遽定为真。

（1916年11月6日）

今晨又将董、巨诸画景印本展阅一过，觉昨所观《江山秋霁》卷为宋人摹本无疑。其石法、树法皆有渊源，惟于元气浑沦之点不及诸图远甚，用笔清润处亦

觉不如。卷中高石皴法与《雪霁图》略同；短石作短笔麻皴，求之董、巨诸图，均所未见：似合洪谷、北苑为一家者，都不如诸立幅作大披麻皴及大雨点皴也。

（1916年11月7日、8日）

黄氏巨师画卷，维前所以谓为宋摹者，即以其深厚博大之处与真迹迥异，若论画法，则笔笔是董、巨，无可訾议，与公前后各书所论略同。顾宦逸所藏即《万壑图》，得公书乃恍然。窃意北苑画法备于《溪山行旅》、《群峰霁雪》二图；《万壑松风》与未见之《潇湘图》，一大一细，当另是一种笔墨，其真实本领，实于前二图见之。巨然《唐人诗意》立幅虽无确据，然非董非米，舍巨师其谁为之？其中房屋小景，用笔温润浑厚，与《溪山行旅》异曲同工。黄氏卷惟有法度尚存，气象神味皆不如诸幅远矣。海内董、巨，恐遂止此数，不知陝石一卷何如耳。

（1916年11月15日）

今晨往谈，渠（按，指沈乙庵）出一《杨妃出浴图》见示，笔墨极静穆，无痕迹。行笔极细，稍着色，而面目已娟秀，不似唐人之丰艳。渠谓早则北宋人，迟则元、明摹本（此画渠已购得）。殆近之。

（1916年5月17日）

十二件内之王元章梅花虽系乙老推荐，而实未见此画。维见此画有气魄而不俗，又题款数行小楷极似公所藏王叔明《柳桥渔艇》卷后元章跋（俱王卷跋兼有柳法）。而此款字较小，全作小欧体，冬心平生多学此种（画心又极干净）。此幅若真，则尚算精品，唯究不知何如？亟待公观后一印证书。

（1916年11月25日）

景叔以五十元得一唐六如小卷（实横幅），纸本，极干净，无款，但有“唐居士印”四字，朱字牙章。其画石学李晞古笔意，颇极秀逸，如系伪品，恐亦须石谷辈乃能为此。

（1916年9月4日）

索乙老书扇。为书近作四律索和，三日间仅能交卷，而苦无精思名句。即乙

老诗亦晦涩难解，不如前此诸章也。

(1916年8月30日)

为乙老写去年诗稿共十八页，二日半而成。其中大有杰作，一为王聘三方伯作《鬻医篇》，一为《陶然亭诗》，而去年还嘉兴诸诗议论尤佳。其《卫大夫宏演墓诗》云：“亡虏幸偷生，有言皆粪土。”今日往谈，称此句，乙云：“非见今日事，不能为此语。”

(1916年12月28日)

读书小言

古今最大著述

余尝数古今最大著述，不过五六种。汉则司马迁之《史记》、许慎之《说文解字》，六朝则郦道元之《水经注》，唐则杜佑之《通典》，宋则沈括之《梦溪笔谈》，皆一空依傍，自创新体。后人著作书，不过赅续之、摩拟之、注释之、改正之而已。然《史记》诸书，皆蒐辑旧闻为之，犹不过组织考核之功。惟《笔谈》皆自道其所得，其中虽杂以琐闻谐谑，与寻常杂家相等，然其精到之处，乃万劫不可磨灭，后人每无能继之者，可谓豪杰之士矣。

(《二牖轩随录》)

《史记》记六国事多取诸国国史

《史记》一书，虽以《左传》、《国策》诸书为本，然其记六国事，亦多取于诸国国史。所谓金匱石室之书，自刘向校书，盖已不及见矣。《赵世家》一篇，多记神怪梦幻事，行文奇纵，当本于赵国之史，非后世小说所能仿佛也。兹列举

之……此六事迷离惝恍，史公记他国事，皆不及此等事，疑皆仍列国旧史也。

（《二牖轩随录》）

佛法入中国

佛法入中国，在汉明帝之前。明都穆《两听记谈》：“秦时纱门室利序等至，始皇以为异，囚之。夜有金人，破户以出。”其言固不足信，然《汉书》“霍去病获休屠王祭天金人”，鱼豢《魏略·西域传》“哀帝元寿元年，博士弟子秦景卢受大月氏使伊存口传浮图经”，《隋书·经籍志》“张骞使西域，盖闻有浮屠之教”，皆其证也。又隋释法经《上文帝书》：“昔方朔睹昆明下灰令问西域取诀。刘向校书天禄阁，已见佛经。”方知前汉之世，圣法久至。

（《二牖轩随录》）

《木兰辞》之时代

乐府《木兰辞》，人人能诵之，然罕知其为何时之作。以余考之，则唐太宗时作也。其诗云：“策勋十二转，赏赐百千强。”（按，隋以前，但有官品，未有勋级，唐始有之。）《唐六典》：“司勋郎中掌邦国官人之勋级，凡十有二等。十二转为上柱国，比正二品。”则此诗为唐时所作无疑。又，诗中可汗与天子杂称，唐时惟太宗称天可汗，当是太宗时作。前人疑为六朝人诗，非是。

（《东山杂记》）

杜工部诗史

杜工部《忆昔》诗：“忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廩俱丰实。九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。”此追怀开元末年事。《通典》载：“开元十三年封泰山，米斗至十三文，青、齐谷斗至五文。自后天下无贵物，两京米斗不至二十文，面三十五文，绢一匹二百一十文。”正此时也。仅十余年，至天宝十四载十一月，工部自京赴奉先县，作《咏怀》诗，时渔阳反状

未闻也，乃云“朱门酒肉臭，路有冻死骨”，又云：“入门闻号啕，幼子饥已卒，所愧为人父，无食致夭折。生常免租税，名不隶征伐，抚迹犹酸辛，平人固骚屑。”盖此十年间，吐番云南，相继构兵，女谒贵戚，穷极奢侈，遂使安禄山得因之而起。君子读此诗，不待渔阳鼙鼓，而早知唐之必乱矣。

杜诗云：“终须相就饮一斗，恰有三百青铜钱”，此至德初长安酒价也。“岂闻区绢直万钱”，此广德蜀中绢价也。“云帆转辽海，粳稻来东吴”，此天宝间渔阳海运事也。三者史所不载，而于工部诗中见之，此其所以为史诗欤？

（《东山杂记》）

唐代诗文书籍平浅易解

唐代不独有俗体诗文，即所著书籍，亦有平浅易解者，如《太公家教》是也。《太公家教》一书，见于《李习之文集》，至于文中子《中说》并称。宋王明清《玉照新志》亦称其书。顾世无传本。近世敦煌所出凡数本……观其多用俗语，而文极芜杂无次序，盖唐时乡学究之所作也。

（《东山杂记》）

《望江南》《菩萨蛮》风行之速

上虞罗氏藏敦煌所出唐写本《春秋后语》背记，有唐咸通间人所书《望江南》二阙、《菩萨蛮》词一阙，别字甚多，盖僧雏戏笔。此二阙，唐人最多为之。其风行实始于太和中间，不十年间，已传至边陲，可见风行之速矣。

（《东山杂记》）

小说与说书

通俗小说称若干回者，实出于古之说书。所谓“回”者，盖说书时之一段落也。说书不知起于何时，其见于记载者，以北宋为始。高承《事物纪原》（九）云：“仁宗时市人有能谈国事者，或采其说，加缘许作影人。”《东坡志林》（六）

云：“王彭尝云，涂巷中小儿薄劣，为其家所厌苦，辄与钱，令聚坐听说古话。至说三国事，闻刘玄德败，频眉蹙；闻曹操败，即喜唱快。”孟元老《东京梦华录》所载：崇宁大观以来，京瓦伎艺，则讲史有李撚、杨中立、张十一、徐明、赵世亨五人；小说有王颜喜、盖中宝、刘名广三人；又有“霍四究说三分，尹常卖五代史”。则北宋之末已有讲史、小说二种。说三分与卖五代史，亦讲史之类也。南渡后，总谓之说话。宋无名氏《都城纪胜》谓说话有四种：一小说，一说经，一说参请，一说史书。周密《武林旧事》、吴自牧《梦粱录》所记略同。《纪胜》与《梦粱录》并谓“小说，人能以一朝一代故事，顷刻间提破”，则小说同说史书亦无大别，然大抵敷衍烟粉灵怪，无关史事者。说经则说佛经，说参请则说宾主参禅道等事，而以小说与说史为最著。此种小说，传于今日者，有旧本《宣和遗事》二卷，……《五代平话》一书……吾国古小说之存者，惟此二书而已。

（《东山杂记》）

通俗小说源出宋代

今之通俗小说，如《水浒传》、《三国演义》、《西游记》、《封神榜》诸书，大抵明人所润色，然其源皆出于宋代。《三国演义》与《西游记》，前条既言之矣。《水浒传》亦出《宣和遗事》。又《录鬼簿》所载元人杂剧，其咏水浒事者，多至十三本。其事与今书多不同，盖其祖本亦非一本。又元杂剧中《摘星楼比干剖腹》，乃演封神榜之事；《谢金吾诈拆清风府》及《吴天塔孟良盗骨殖》，乃演杨家将之事；他如《包待制三勘蝴蝶梦》、《包待制智斩鲁斋郎》、《包待制智勘后庭花》、《包待制智赚灰阑记》、《包待制智赚合同文字》、《糊突包待制》、《包待制判断烟花儿》，则《龙图公案》之祖也；《秦太师东窗事犯》，则《岳传》之祖也。《梦粱录》载南渡说史书者，或敷衍《复华编》、《中兴诸将传》，则《岳传》在宋时已有小说。至戏曲小说同演一事者，孰后孰先，颇难臆断。至其文字结构，则以现存《五代平话》、《宣和遗事》、《大唐三藏取经诗话》观之，尚不及戏曲远

甚，更无论后代小说。然则今之《水浒》、《西游》、《三国演义》等，实皆明人之作。宋、元间之祖本，决不能如是进步也。

（《东山杂记》）

周邦彦《诉衷情》一阕为李师师所作

曩撰《清真先生遗事》，颇辨《贵耳集》、《浩然斋雅谈》所载周清真与李师师事之误。然清真《片玉词》中有《诉衷情》一阕，曰：“当时选舞万人长。玉带小排方。喧传京国声价，年少最无量。

“花阁迥，酒筵香，想难忘。而今何事，佯向人前，不认周郎。”（按，玉带排方，乃宋时乘舆之服。亲王大臣赐玉带者，以方团别之，复加佩玉鱼金鱼。）且有宋一代，人臣及外戚之赐玉带者，不过数十人。其便服玉带，虽上下通用，然不知倡优何以得服此，且用排方，与天子无别。颇疑此词为师师作矣。（按，师师曾赐金带，见于当时公牒《三朝北盟会编》。）靖康元年正月十五日圣旨：“应有官无官诸色人，曾经赐金带，各据前项所赐条数，自陈纳官，如敢隐蔽，许人告犯，重行遣断。”后有尚书省指挥云：“赵元奴、李师师、王仲端，曾经祇候、倡优之家，曾经赐金带者，并行陈纳。”《老学庵笔记》亦言：“朱勔家奴数十人，皆服金带。”宋制亦三品以上方许服金带，乃倡优奴隶皆得此赐，则玉带排方或出内赐，亦未可知。僭滥至此，真五行传所谓服妖者矣。

（《东山杂记》卷二）

赵子昂

文人事异姓者，易代之际往往而有，然后人责备最至者，莫如赵子昂。元僧某《题赵子昂书（归去来辞）》云：“典午山河半已墟，褰裳胄逝望吾庐。翰林学士宋公子，好事多应醉里书。”虞堪胜伯题其《苕溪图》云：“吴兴公子玉堂仙，写出苕溪似纲川。回首青山红树下，那无十亩种瓜田。”周良右题其画竹则云：“中原日暮龙旗远，南国春深水殿寒。留得一枝烟雨里，又随人去报平安。”沈石

田题其画马则云：“隅目晶梵耳竹披，江南流落乘黄姿。千金千里无人识，笑看胡儿买去骑。”王渔洋题其画羊则云：“南渡铜驼犹恋洛，西来玉马已朝周。牧羝落尽苏卿节，五字河梁万古愁。”诸家攻之不遗余力，而虞胜伯一绝，温厚深婉，尤为可诵。虽然，渊渊玉隄，彼何人哉，如赵王孙者，犹其为次也。

（《东山杂记》卷二）

元剧之三期

予尝分元剧为三期：（一）蒙古时代。此自太宗取中原之后，至至元一统之初。《录鬼簿》上所著之五十七人，大都在此期中，其人皆北方产也。（二）一统时代。则自至元一统后，至至顺后至元时。《录鬼簿》下所谓“已亡名公才人，与余相知，或不相知者”，皆在此期中。其中以南人为多，否则北人而旅居南方者也。（三）叔季时代。则顺帝至正间人，《录鬼簿》所谓“方今才人”是也。此三期中，以第一期为最盛，元剧之杰作皆出于此期中，其剧存者亦多。至第二期，除郑光祖、乔吉二家外，殆无足观，其曲存者亦罕。至第三期则存者更罕，仅有秦简夫、萧德祥、朱士凯、王晔五剧，其视蒙古时代之剧，衰微甚矣。就元剧家之里居考之，则作杂剧者六十三人中，北人得五十，南人得十三人。又北人之中，则中书省所辖之地，即今之直隶、山东西产者，又得四十五人。而其中大都二十人，平阳当大都之半。（按，《元史·太宗纪》：七年，“耶律楚材请立编修所于燕京，以经籍所于平阳，編集经史”。）至世祖至元二年，始徙平阳经籍所于京师。则北方除大都外，以平阳为文物最盛之地，宜杂剧家之多出也。

（《二牖轩随录》）

杂剧之作者

蒙古人中有作小令、套数者；然作杂剧者，则惟汉人（中李直夫为女真人）。大臣之中有作小令、套数者；然作杂剧者，大抵布衣，否则为省掾令史之属。盖自金人重吏，自掾史出身者，其任用或反优于科目。至蒙古灭金，而科目之废，

垂八十年，为唐宋以来未有之事。故文章之士，非刀笔吏无以进身；则杂剧家之多出于掾史中，不足怪也。

（《二牖轩随录》）

杂剧发达之原因

明沈德符《野获编》、臧懋循《元曲选序》，谓元初灭金时，曾以词曲取士，其说固妄诞不足道。余则谓元之废科目，却为杂剧发达之原因。盖唐宋以来，士人竞于科目，已非一朝一夕之事，一旦废斥，彼其才力无所用，而一于杂剧发之。且金时就科目者，其业至为浅陋，观《归潜志》所载科目事可知。此种人士，一旦失其所业，固不能为学术上之事，而高文典册，又非其所素习也。适有杂剧新体出，遂多从事于此；而又有一二天才出于其间，充其才力，而元之杂剧，遂为千古独绝之文字。然则由杂剧家之时代爵里，以推元剧创造之时代，及其发达之原因，如上所陈者，固非想象之说也。

（《二牖轩随录》）

关马白郑

元代曲家，昔称关马郑白。然以时代与其所诣考之，不如称关马白郑为妥也。关汉卿一空傍倚，自铸伟词，而其词曲尽人情，字字本色，故当为元人第一。白仁甫、马致远之词，高华雄浑，情深文明。郑德辉清丽芊绵，自成馨逸，均不失为第一流。其余曲家，均不出前四家范围内。惟宫大用瘦硬通神，独树一帜，其品当在关、马之间。明人《曲品》，跻马致远于第一，而抑汉卿于后。盖元中叶以后，学马、郑者多，而学汉卿者少故也。

（《二牖轩随录》）

钱牧斋

冯已苍《海虞妖乱志》，写明宁王大夫之谤张贪乱，几于燃犀烛牛渚，铸鼎

像魑魅。实代之奇作也。书中于钱牧斋元一怨词，且不满于瞿忠宣。已苍虽牧斋门人，然直道所见，亦不能为之讳也。顾此书，则牧斋乙未后之事，乃此固然，毫不足怪，其为众恶所归，又遭文字之禁，乃出于人心之公，非一朝之私见。尤可笑者，嘉道间，陈云伯为常熟令，修柳夫人冢，牧斋冢在其侧，不过数十步，无过问者。时钱梅溪在云伯幕中，为集苏文忠公书五字，曰“东涧老人墓”，刻石立之，见者无不窃笑。又吴枚庵《国朝诗选》以明末诸人，别为二卷附录，其第一人为彭掇，字谦之，常山人。初疑无此姓名，及读其诗，皆牧斋作也。此虽缘当日有文字之禁，故出于此。然令牧斋身后，与羽素兰同科，亦谥而虐矣。

（《东山杂记》）

《日知录》中泛论多有为而为

顾亭林先生《日知录》中泛论，亦多有为而为。如“自古以文辞欺人者莫如谢灵运”一节，为钱牧斋发也；“嵇绍不当仕晋”一则，为潘稼堂发也。

（《东山杂记》）

国朝学术

国朝三百年学术，启于黄、王、顾、江诸先生，而开乾嘉以后专门之风气者，则以东原戴氏为首。东原享年不永，著述亦多未就者，然其精深博大，除汉北海郑氏外，殆未有其比。一时交游门第，亦能本其方法，光大其学，……戴氏礼学，虽无成书，然曲阜孔氏、歙县金氏、绩溪胡氏之学，皆出戴氏。其于小学亦然，书虽未成，而其转注假借之说，段氏据之以注《说文》，王、郝二氏训诂音韵之学，亦由此出。戴君《考工记图》，未为精确，歙县程氏以悬解之才，兼据实物以考古籍，其《磬折古义》、《考工创物小记》等书，精密远出戴氏其上，而《释虫小记》、《九谷考》等，又于戴氏之外，自辟蹊径。程氏与东原虽称老友，然亦同东原之风而起者。大抵国初诸老，根柢本深，规模亦大，而粗疏在所不免；乾嘉诸儒，亦有根柢，有规模，而加之以专，行之以密，故所得独多；嘉

道以后，经则主今文，史则主辽金元，地理则攻西北，此数者亦学者所当有事，诸儒所攻，究不为无功，然于根柢规模，逊于前人远矣。

（《东山杂记》）

清诸帝相貌

奉天崇谟阁中藏《太祖高皇帝实录》，以满、汉、蒙古三种文作三层书之，每层皆有图。其中太祖大王（即礼亲王代善）、四王（即太宗文皇帝）诸像，皆极魁伟丰腴；而敬典阁所藏高宗、仁宗、宣宗像，则皆清癯如老诸生。世传高宗为海宁陈氏子，世宗生女，适以易之。语虽不经，然此说遍天下。盖因高宗骨相，与列祖微异故也。

（《阅古漫录》）

第五编

作：序与跋

自序一

岁月不居，时节如流，犬马之齿，已过三十。志学以来，十有余年，体素羸弱，不能锐进于学。进无师友之助，退有生事之累，故十年所造，遂如今日而已。然此十年间进步之迹，有可言焉。夫怀旧之感，恒笃于暮年；进取之方，不容于反顾。余年甫壮，而学未成冀一簣以为山，行百里而未半。然举前十年之进步，以为后此十年二十年进步之券，非敢自喜，抑亦自策励之一道也。余家在海宁，故中人产也，一岁所入，略足以给衣食。家有书五六篋，除《十三经注疏》为儿时所不喜外，其余晚自塾归，每泛览焉。十六岁，见友人读《汉书》而悦之，乃以幼时所储蓄之岁朝钱万，购《前四史》于杭州，是为平生读书之始。时方治举子业，又以其间学骈文、散文，用力不专，略能形似而已。未几而有甲午之役，始知世尚有所谓学者。家贫不能以资供游学，居恒怏怏，亦不能专力于是矣。二十二岁正月，始至上海，

主时务报馆，任书记校讎之役。二月而上虞罗君振玉等私立之东文学社成，请于馆主汪君康年，日以午后三小时往学焉。汪君许之，然馆事颇剧，无自习之暇，故半年中之进步，不如同学诸子远甚。夏六月，又以病足归里，数月而愈。愈而复至沪，则时务报馆已闭，罗君乃使治社之庶务，而免其学资。是时社中教师为日本文学士藤田丰八、田冈佐代治二君。二君故治哲学，余一日见田冈君之文集中，有引汗德、叔本华之哲学者，心甚喜之。顾文字睽隔，自以为终身无读

二氏之书之日矣。次年社中兼授数学、物理、化学、英文等，其时担任数学者，即藤田君。君以文学者而授数学，亦未尝不自笑也。顾君勤于教授，其时所用藤泽博士之算术代数两教科书，问题殆以万计，同学三四人者，无一问题不解，君亦无一不校阅也。又一年，而值庚子之变，学社解散。盖余之学于东文学社也，二年有半，而其学英文亦一年有半。时方毕第三读本，乃购第四、第五读本，归里自习之。日尽一二课，必以能解为度，不解者且置之。而北乱稍定，罗君乃助以资，使游学于日本。亦从藤田君之劝，拟专修理学。故抵日本后，昼习英文，夜至物理学校习数学。留东京四五月而病作，遂以是夏归国。自是以后，遂为独学之时代矣。体素羸弱，性复忧郁，人生之问题，日往复于吾前。自是始决从事于哲学，而此时为余读书之指导者，亦即藤田君也。次岁春，始读翻尔彭之《社会学》，及文之《名学》、海甫定《心理学》之半。而所购哲学之书亦至，于是暂辍心理学而读巴尔善之《哲学概论》、文特尔彭之《哲学史》，当时之读此等书，固与前日之读英文读本之道无异。幸而已得读日文，则与日文之此类书参照而观之，遂得通其大略。既卒《哲学概论》、《哲学史》，次年始读汗德之《纯理批评》。至《先天分析论》几全不可解，更辍不读，而读叔本华之《意志及表象之世界》一书。叔氏之书，思精而笔锐。是岁前后读二过，次及于其《充足理由之原则论》、《自然中之意志论》，及其文集等。尤以其《意志及表象之世界》中《汗德哲学之批评》一篇，为通汗德哲学关键。至二十九岁，更返而读汗德之书，则非复前日之窒碍矣。嗣是于汗德之《纯理批评》外，兼及其伦理学及美学。至今年从事第四次之研究，则窒碍更少，而觉其窒碍之处大抵其说之不可持处而已。此则当日志学之初所不及料，而在今日亦得以自慰藉者也。此外如洛克休蒙之书，亦时涉猎及之。近数年来为学之大略如此。顾此五六年间，亦非能终日治学问，其为生活故而治他人之事，日少则二三时，多或三四时，其所用以读书者，日多不逾四时，少不过二时。过此以往则精神涣散，非与朋友谈论，则涉猎杂书。唯此二三时间之读书，则非有大故，不稍间断而已。夫以余境之贫薄，而体之孱弱也，又每日为学时间之寡也，持之以恒，尚能小有所就，况财力精力之

倍于余者，循序而进，其所造岂有量哉！故书十年间之进步，非徒以为责他日进步之券，亦将以励今之人使不自馁也。若夫余之哲学上及文学上之撰述，其见识文采亦诚有过人者，此则汪氏中所谓“斯有天致，非由人力，虽情苻曩哲，未足多矜”者，固不暇为世告焉。

（作于1907年，收入《静庵文集续编》）

自序二

前篇既述数年间为学之事，兹复就为学之结果述之：余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误。伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论、伦理学上之快乐论与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。要之，余之性质，欲为哲学家则感情苦多，而知力苦寡；欲为诗人，则又苦感情寡而理性多。诗歌乎？哲学乎？他日以何者终吾身，所不敢知，抑在二者之间乎？

今日之哲学界，自赫尔德曼以后，未有敢立一家系统者也。居今日而欲自立一新系统，自创一新哲学，非愚则狂也。近二十年之哲学家，如德之芬德、英之斯宾塞尔，但搜集科学之结果，或古人之说而综合之、修正之耳。此皆第二流之作者，又皆所谓可信而不可爱者也。此外所谓哲学家，则实哲学史家耳。以余之力，加之以学问，以研究哲学史，或可操成功之券。然为哲学家，则不能；为哲学史，则又不喜，此亦疲于哲学之一原因也。

近年嗜好之移于文学，亦有由焉，则填词之成功是也。余之于词，虽所作尚不及百阕，然自南宋以后，除一二人外，尚未有能及余者，则平日之所自信也。

虽比之五代、北宋之大词人，余愧有所不如，然此等词人，亦未始无不及余之处。因词之成功，而有志于戏曲，此亦近日之奢愿也。然词之于戏曲，一抒情，一叙事，其性质既异，其难易又殊。又何敢因前者之成功，而遽冀后者乎？但余所以有志于戏曲者，又自有故。吾中国文学之最不振者，莫戏曲若。元之杂剧，明之传奇，存于今日者，尚以百数。其中之文字，虽有佳者，然其理想及结构，虽欲不谓至幼稚、至拙劣，不可得也。国朝之作者，虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。然目与手不相谋，志与力不相副，此又后人之通病。故他日能为之与否，所不敢知，至为之而能成功与否，则愈不敢知矣。

虽然，以余今日研究之日浅，而修养之力乏，而遽绝望于哲学及文学，毋乃太早计乎！苟积毕生之力，安知于哲学上不有所得，而于文学上不终有成功之一日乎？即今一无成功，而得于局促之生活中，以思索玩赏为消遣之法，以自适于声色货利之域，其益固已多矣。诗云：“且以喜乐，且以永日。”此吾辈才弱者之所有事也。若夫深湛之思，创造之力，苟一日集于余躬，则俟诸天之所为欤！俟诸天之所为欤！

（作于1907年，收入《静庵文集续编》）

《中国名画集》序

绘画之事，由来古矣。六书之字，作始于象形；五服之章，辉煌于作会。楚壁神灵，发累臣之问；宋舍众史，受元君之图。汉代黄门，亦有画者，殷纣踞妲己之图，周公负成王之象，遂乃悬诸别殿，颁之重臣。魏晋以还，盛图故事；齐梁以降，兼写佛象。爰自开天之际，实分南北之宗。王中允之清华，李将军之刻画，人物告退，而山水方滋。下至韩马、戴牛、张松、薛鹤，一物之工，兹焉托

始。荆、关崛起，董、巨代兴。天水一朝，士夫工于画苑；有元四杰，气韵溢乎典型。胜国兴朝，代有作者，莫不家抱钟山之壁，人握赤水之珠，变化拟于鬼神，矩矱通于造化。陈之列肆，非徒照乘之光；閤之巾箱，恒有冲天之气。

今夫成而必亏者，时也；往而不复者，器也。江陵末造，见玉轴之扬灰；宣和旧藏，与降幡而北去。文武之道既尽，昆明之劫方多。即或脱坠简于秦余，逸焦桐于爨下。然且天吴紫凤，坼为牧竖之衣；长康探微，辱于酒家之壁。同糅玉石，终委泥涂。又或幸遭收藏，并遭著录，而兰亭茧纸，永閤昭陵；争坐遗文，竞分安氏。中郎帐中之帙，仅与王朗同观；博士壁中之书，不许晁生转写。此则叔疑之登龙断，众议其私；阳虎之窃大弓，当书为盗者矣。

平等阁主人英英如云，醺醺好古，慨横流之湮洞，惧名迹之榛芜。是用尽发旧藏，并征百氏。琳琅辐辏，吴越好事之家；摹写精能，欧美发明之术。八万四千之宝塔，成于崇朝；什一千百之菁英，珍兹片羽。冀以永留名墨，广被人间。

懿此一举有三美焉。夫学须才也，才须学。是以右相丹青，坐卧僧繇之侧；率更翰墨，徘徊索靖之傍。近世画师，罕窥真迹，见华亭而求北苑，执娄水以觅大痴，既摹仿之不知，于创作乎何有？今则摹从手迹，集自名家，裨我后生，贻之高矩。其美一也。且夫张而必弛者，文武之道；劳而求息者，含生之情。然走狗斗鸡，颇乖大雅；弹棋博箸，易人机心。若夫象在而遗其形，心生而无所住，则岂有对曹霸、韩干（之马），而计驰骋之乐；见毕宏、韦偃之松，而思栋梁之用？会心之处不远，鄙吝之情聿销，诚遣日之良方，亦息肩之胜地。其美二也。三代损益，文质殊尚；五方悬隔，嗜好不同。或以优美、宏壮为宗；或以古雅、简易为尚。我国绘事自为一宗，绘影绘声则有所短，一邱一壑则有所长。凡厥反唇，胥由韞椟。今则假以印刷，广彼流传。贾舶东来，慧光西被。不使蜻蜓岛国，独辉日出之光；罗马故国，专称美日之国。其美三也。

小有搜罗，粗谙鉴别，睹弦盛举，颇发幽情。索我弁言，贻君小引。冀夫笔精墨妙，随江汉而长流；玉璫金题，与昆仑而永固。八月。

（作于1908年）

《诗时轩仿古鈐印谱》序

一艺之微，风俗之盛衰见焉。今之攻艺术者，其心偷，其力弱，其气虚僞而不定，其为人也多，而其自为也少，厌常而好奇，师心而不说学。是故于绘画未窥王、恽之藩，而辄效清湘八大放逸之笔；于书则耻言赵、董，乃舍欧、虞、褚、薛，而学北朝碑工鄙别之体；于刻印则鄙薄文、何，乃不宗秦、汉，而摹魏、晋以后钁凿之迹；其中本枵然无有，而苟且鄙倍骄吝之意乃充塞于刀笔间，其去艺术远矣！余与上虞罗雪堂参事，深有慨乎此。参事有季子日子期，笃嗜篆刻。其家所蓄有秦、汉古鈐印千百钮，及近世所出古鈐印谱录数十种。子期年幼而志锐，浑浑焉，浩浩焉，日摩挲耽玩于其中。其于世之所谓高名厚利，未尝知也；世人虚僞鄙倍之作，未尝见也。其泽于古也至深，而于今也若遗，故其所作，于古人准绳规矩无毫发遗憾，乃至并其精神意味之不可传者而传之。其伎如庖丁之解牛，佝偻丈人之承蜩，纵指之所至，无不中者，其全于天者欤？其诸不为风俗所转而能转移风俗者欤？风俗之转移，艺术之幸，抑非徒艺术之幸也？适子期以其所仿古鈐印谱见示，因书以序之。癸亥秋日。

（作于1923年，收入《观堂别集》）

周之琦鹤塔铭手迹跋

书法一道，山阴、平原，范围百代，唐、宋以来，无或逾越。完白山人夺乎千载之下，真积力久，别张一军，安吴、荆溪，此喁彼于，遂成宗派。世人争重

山人篆书，不知其行楷书尤有关于百年以来风气也。山人一派，安吴书迹遍天下，而荆溪书传世甚少。今观此卷，寓骏快于顿挫，出新意于旧规，与近日所出两晋、六朝墨迹，波澜莫二。盖精诚之至，与古冥合，亦如山人篆书，与新出《汉司徒袁敞碑》同一机杼也。丙寅祀灶后一日。

（作于1926年，收入《观堂别集》）

沈乙庵先生绝笔楹联跋

壬戌

东轩先生弥天四海之量，拨乱反正之志，四通六辟之识，深极研几之学，迈往不屑之韵，沈博绝丽之文，虽千载后犹奕奕有生气，矧在形神未离之顷耶？此书作于易簣前数小时，而气象笔力如是，先生之视躯体，直是传合耳！陟降以往，无乎不在，箕尾星耶？兜率天耶？对此遗迹，谁谓先生不在人间也！世有唱《神灭论》者，请以此难之。

（作于1922年，收入《观堂别集》）

沈乙庵先生七十寿序

我朝三百年间，学术三变：国初一变也，乾嘉一变也，道咸以降一变也。顺康之世，天造草昧，学者多胜国遗老，离丧乱之后，志在经世，故多为致用之学，求之经史，得其本原，一扫明代苟且破碎之习，而实学以兴。雍乾以后，纪纲既张，天下大定，士大夫得肆意稽古，不复视为经世之具，而经史小学专门之

业兴焉。道咸以降，涂辙稍变，言经者及今文，考史者兼辽金元，治地理者逮四裔，务为前人所不为，虽承乾嘉专门之学，然亦逆睹世变，有国初诸老经世之志。故国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。窃于其间得开创者三人焉，曰昆山顾先生，曰休宁戴先生，曰嘉定钱先生。国初之学，创于亭林；乾嘉之学，创于东原、竹汀；道咸以降之学，乃二派之合而稍偏至者，其开创者，仍当于二派中求之焉。盖尝论之：亭林之学，经世之学也，以经世为体，以经史为用；东原、竹汀之学，经史之学也，以经史为体，而其所得，往往裨于经世。盖一为开国时之学，一为全盛时之学，其涂术不同，亦时势使之然也。道咸以降，学者尚承乾嘉之风，然其时政治风俗，已渐变于昔，国势亦稍稍不振，士大夫有忧之而不知所出，乃或托于先秦、西汉之学，以图变革一切。然颇不循国初及乾嘉诸老为学之成法，其所陈夫古者，不必尽如古人之真，而其所以切今者，亦未必适中当世之弊。其言可以情感，而不能尽以理究。如龚璦人、魏默深之俦，其学在道咸后，虽不逮国初、乾嘉二派之盛，然为此二派之所不能摄其逸而出此者，亦时势使之然也。

今者，时势又剧变矣，学术之必变，盖不待言。世之言学者，辄依依无所归，顾莫不推嘉兴沈先生，以为亭林、东原、竹汀者俦也。先生少年固已尽通国初及乾嘉诸家之说，中年治辽金元三史，治四裔地理，又为道咸以降之学。然一秉先正成法，无或逾越；其于人心世道之污隆，政事之利病，必穷其原委，似国初诸老；其视经史为独立之学，而益探其奥窔，拓其区宇，不让乾嘉诸先生。至于综览百家，旁及二氏，一以治经史之法治之，则又为自来学者所未及。若夫缅怀在昔，达观时变，有先知之哲，有不可解之情，知天而不任天，遗世而不忘世，如古圣哲之所感者，则仅以其一二见于歌诗。发为口说，言之不能以详，世所得而窥见者，其为学之方法而已。夫学问之品类不同，而其方法则一。国初诸老，用此以治经世之学；乾嘉诸老，用之以治经史之学。先生复广之以治一切诸学，趣博而旨约，识高而议平。其忧世之深，有过于龚、魏，而择术之慎，不后于戴、钱。学者得其片言，具其一体，犹足以名一家，立一说。其所以继承前哲

者以此，其所以開創來學者亦以此。使後之學術，變而不失其正鵠者，其必由先生之道矣。

竊又聞之：國家與學術為存亡，天而未戾中國也，必不亡其學術；天不欲亡中國之學術，則於學術所寄之人，必因而篤之。世變愈亟，則所以篤之者愈至，使伏生、浮邱伯輩，天不畀以期頤之壽，則《詩》、《書》絕於秦火矣。既驗于古，必驗于今。其在《詩》曰：“樂只君子，邦君之基；樂只君子，萬壽無期。”又曰：“樂只君子，邦家之光；樂只君子，萬壽無疆。”若先生者，非所謂“學術所寄”者歟？非所謂“邦家之基”、“邦家之光”者歟？

己未二月，先生年正七十，因書先生之學，所以繼往開來者，以壽先生，并使世人知先生。自茲以往，康強壽考，永永無疆者，固可由天之不亡中國學術卜之矣！

（作於1919年3月，收入《觀堂別集》）

郭春榆宮保七十壽序

國朝故事，官制有國史院，領以大學士。後罷內三院，仍設館於禁城內，置總裁、纂修、協修諸官，以詞臣兼之。其書體例如古正史，通列朝為一書。國祚無疆，斯國史亦與之為無疆。故自設官，以訖宣統辛亥，二百六十有七年，惟十朝本紀，草稿完具；列傳一类，除內官二品以上及特旨宣付臣僚奏請立傳外，未嘗博采；表、志二类，亦僅具梗概，蓋未有成書也。惟列聖嗣服之初，每詔儒臣修先皇帝實錄，其選任較精，責任較專，程限較嚴，議叙較優，故成書亦較完且速。今日得詳我列祖列宗之聖德神功，及三百年來之事迹者，惟實錄而已。

洪惟我德宗景皇帝臨御天下三十有四年，仁孝恭儉之德，勤政愛民之心，洽于四海；又值中外大通，事變蜂起，因革損益，经纬萬端，而盛德鴻業未有記

注。宣统元年六月，皇帝始命臣工恭纂实录。三年而遭辛亥之变，属稿才得十二。壬子四月，复奉诏纂修。时总裁官为长白世文端公续、吴县陆文端公润庠，而今太傅闽县陈侍郎宝琛、今宫保侯官郭侍郎曾炘、宗室宝侍郎熙副之；提调则裕参议隆、李侍讲经畬；总纂则钱侍读骏祥、熊侍读方燧、蓝编修钰；总校则程侍讲械林、朱编修汝珍；纂修则袁侍讲励准、吴撰文怀清、王编修大钧、金编修兆丰、欧侍御家廉、温侍御肃、何编修国澧、张检讨书云、章检讨棱、史编修宝安、李编修湛田、黎编修湛枝、吴编修德镇、胡编修骏、龚编修元凯、郑编修家溉。草创于壬子之夏，讫事于辛酉之冬，计十年而书成，凡五百九十七卷。其正本既尊藏于皇史宬，副本之恭储于乾清官者，亦期于甲子年缮竣，而《德宗景皇帝圣训》一百四十五卷、《国史德宗本纪》一百三十七卷，亦次第藏事。

先是，己酉开馆，总裁官、副总裁官共十许人，纂修官四十人。至壬子重修，正副总裁仅五人，纂修二十一人。逮辛酉书成，总裁官与于经进之列者惟陈太傅及郭、宝二宫保，而陈太傅、宝宫保均以辛亥入馆，惟郭宫保自己酉开馆已任副总裁，始终秉笔者，宫保一人已。宫保在承平时，历官与礼曹相终始，由庶吉士改礼部主事，洊跻至左侍郎，礼部废，又权掌典礼院，故最练于当代之典制。又直枢垣久，光绪一朝之事，巨细源委，闻见最切，卒能勒成巨典，光我圣清，藏之金匱，副在宣室，功莫盛焉！昔有宋南渡，徽、钦二宗未有实录，高宗下诏纂修。《徽录》成于绍兴二十八年，《钦录》成于孝宗乾道四年，绵历三纪，始有成书。顷者，恭纂《德宗实录》，事颇与宋南渡相类，而具稿不过十稔，虽纂修诸臣之克共厥职，抑亦总其事者忠勤之效也。皇帝嘉修书之勤，授郭公太子少保，旋晋太子太保，岁时锡赉与直内廷诸臣等，宫保亦夷险一节，数十年如一日也。自壬癸以后，朝廷既谢政事，每元正圣节，旧臣趋朝行礼者，可屈指计，独宫保十余年来，每朝会未尝不在列，三时赏赉，未尝不亲拜赐也。

甲子八月二十二日，为宫保七十生辰，上赐御笔书画及采段等物以荣之。内廷同直诸人亦谋所以寿宫保者，而属国维缀其辞。国维识宫保晚，无以扬榷盛德，第粗述宫保载笔之勤，已足见其心事之纯白、精神之强固。自兹以往，将八

十、九十，以至于期颐，永承恩泽。国维亦得弭笔以从诸老之后，效张老之善颂，抒吉甫之清风。宫保闻是言，其莞尔而醺一觞乎？

（作于1924年9月，收入《观堂别集》卷四）

《国学丛刊》序

学之义不明于天下久矣！今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒。即学焉而未尝知学者也。

学之义广矣。古之所谓学，兼知行言之。今专以知言，则学有三大类，曰：科学也，史学也，文学也。凡记述事物而求其原因、定其理法者，谓之科学；求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学；至出入二者间而兼有玩物适情之效者，谓之文学。然各科学有各科学之沿革，而史学又有史学之科学（如刘知几《史通》之类），若夫文学，则有文学之学（如《文心雕龙》之类）焉，有文学之史（如各史《文苑传》）焉。而科学、史学之杰作，亦即文学之杰作。故三者非截然有疆界，而学术之蕃变，书籍之浩荡，得以此三者括之焉。凡事物必尽其真，而道理必求其是，此科学之所有事也；而欲求知识之真与道德之是者，不可不知事物道理之所以存在之由与其变迁之故，此史学之所有事也；若夫知识道理之不能表以议论而但可表以情感者，与夫不能求诸实地而但可求诸想象者，此则文学之所有事。古今东西之为学，均不能出此三者。惟一国之民，性质有所毗，境遇有所限，故或长于此学而短于彼学；承学之子，资力有偏颇，岁月有涯涘，故不能不主此学而从彼学；且于一学之中，又择其一部而从事焉。此不独治一学当如是，自学问之性质言之，亦固宜然。然为一学，无不有待于一切他学，亦无不有造于一切他学。故是丹而非素，主入而奴出，昔之学者或有之，今日之真知学、

真为学者，可信其无是也。

夫然，故吾所谓学无新旧、无中西、无有用无用之说，可得而详焉。何以言学无新旧也？夫天下之事物，自科学上观之，与自史学上观之，其立论各不同。自科学上观之，则事物必尽其真，而道理必求其是。凡吾智之不能通，而吾心之所不能安者，虽圣贤言之，有所不信焉；虽圣贤行之，有所不嫌焉。何则？圣贤所以别真伪也，真伪非由圣贤出也；所以明是非也，是非非由圣贤立也。自史学上观之，则不独事理之真与是者足资研究而已，即今日所视为不真之学说、不是之制度风俗，必有所以成立之由与其所以适于一时之故。其因存于邃古，而其果及于方来，故材料之足资参考者，虽至纤悉，不敢弃焉。故物理学之历史，谬说居其半焉；哲学之历史，空想居其半焉；制度风俗之历史，弁髦居其半焉，而史学家弗弃也。此二学之异也。然治科学者，必有待于史学上之材料；而治史学者，亦不可无科学上之知识。今之君子，非一切蔑古，即一切尚古。蔑古者出于科学上之见地，而不知有史学；尚古者出于史学上之见地，而不知有科学；即为调停之说者，亦未能知取舍之所以然。此所以有古今新旧之说也。

何以言学无中西也？世界学问不出科学、史学、文学。故中国之学，西国类皆有之；西国之学，我国亦类皆有之，所异者，广狭疏密耳。即从俗说，而姑存中学、西学之名，则夫虑西学之盛之妨中学，与虑中学之盛之妨西学者，均不根之说也。中国今日实无学之患，而非中学、西学偏重之患。京师号学问渊薮，而通达诚笃之旧学家，屈十指以计之，不能满也；其治西学者，不过为羔雁禽犊之资，其能贯串精博、终身以之如旧学家者，更难举其一二。风会否塞，习尚荒落，非一日矣。余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰；风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。特余所谓中学，非世之君子所谓中学；所谓西学，非今日学校所授之西学而已。治《毛诗》、《尔雅》者，不能不通天文、博物诸学；而治博物学者，苟质以《诗》、《骚》草木之名状而不知焉，则于此学固未为善。必如西人之推算日食，证梁虞邝、唐一行之说，以明《竹书纪年》之非伪；由《大唐西域记》，以

发见释迦之支墓，斯为得矣。故一学既兴，他学自从之。此由学问之事，本无中西。彼颉颃焉虑二者之不能并立者，真不知世间有学问事者矣！

故新旧、中西之争，世之通人率知其不然，惟有用无用之论，则比前二说为有力。余谓凡学皆无用也，皆有用也。欧洲近世农工商业之进步，固由于物理、化学之兴。然物理、化学高深普遍之部，与蒸气、电信有何关系乎？动植物之学，所关于树艺、畜牧者几何？天文之学，所关于航海、授时者几何？心理、社会之学，其得应用于政治、教育者亦鲜。以科学而犹若是，而况于史学、文学乎？然自他面言之，则一切艺术悉由一切学问出，古人所谓“不学无术”，非虚语也。夫天下之事物，非由全不足以知曲，非致曲不足以知全。虽一物之解释、一事之决断，非深知宇宙人生之真相者，不能为也；而欲知宇宙人生者，虽宇宙中之一现象，历史上之一事实，亦未始无所贡献。故深湛幽渺之思，学者有所不避焉；迂远繁琐之讥，学者有所不辞焉。事物无大小，无远近，苟思之得其真，纪之得其实，极其会归，皆有裨于人类之生存福祉。己不竟其绪，他人当能竟之；今不获其用，后世当能用之。此非苟且玩愒之徒所与知也。学问之所以为古今中西所崇敬者，实由于此。凡生民之先觉，政治教育之指导，利用厚生之渊源，胥由此出，非徒一国之名誉与光辉而已。世之君子，可谓知有用之用，而不知无用之用者矣。

以上三说，其理至浅，其事至明。此在他国所不必言，而世之君子犹或疑之，不意至今日而犹使余为此哓哓也。适同人将刊行国学杂志，敢以此言序其端。此志之刊，虽以中学为主，然不敢蹈世人之争论。此则同人所自信，而亦不能不自白于天下者也。

（作于1911年2月，原刊《国学丛刊》，后收入《观堂别集》卷四）

《殷虚书契考释》序

商遗先生《殷虚书契考释》成，余读而叹曰：自三代以后，言古文字者，未尝有是书也。炎汉以来，古文间出，孔壁、汲冢与今之殷虚而三。壁中所得简策殊多，《尚书》、《礼经》颇增篇数。而淹中五十六卷，同于后氏者十七；孔氏四十五篇，见于今文者廿九。因所已知，通彼未见，事有可藉，功非至难。而太常所肄，不出曲台之书；临淮所传，亦同济南之数。虽师说之重，在汉殊然；将通读之方，自古不易。至于误府作序，以衿为构，文人之作宁人，大邑之书天邑，古今异文而同缪，伏、孔殊师而沿讹。言乎《释文》，盖未尽善。晋世中经，定于荀、束，今之存者，《穆传》而已。读其写定之书，间存隶古之字，偏旁缔构，颇异古文。随疑分释，徒存虚语，校之汉人，又其次矣。其余郡国山川，颇出彝器，始自天水，迄于本朝。吕、薛编集于前，阮、吴考释于后。恒轩晚出，尤称绝伦。顾于创通条例，开拓闾奥，概乎其未有闻也。夫以壁经、冢史，皆先秦之文；姬、嬴、汉、晋，非绝远之世。彝器多出两周，考释已更数代，而校其所得，不过如此，况乎宣圣之所无征，史佚之所未见，去古滋远，为助滋寡者哉？

殷虚书契者，殷王室命龟之辞，而太卜之所典守也。其辞或契于龟，或刻诸骨，大自祭祀、征伐，次则行幸、畋渔，下至牢鬯之数、风雨之占，莫不眇于鬼神，比其书命。爰自光绪之季，出于洹水之虚。先生既网罗以归，秘藏摹印，以公天下，复于暇日，撰为斯编。余受而读之。观其学足以指实，识足以洞微；发轫南阁之书，假途苍姬之器；会合偏旁之文，剖析孳乳之字；参伍以穷其变，比校以发其凡；悟一形繁简之殊，起两字并书之例。上池既饮，遂洞垣之一方；高矩攸陈，斯举隅而三反。颜黄门所谓“隐括有条例。剖析穷根源”者，斯书之谓矣。由是，太乙卜丙，正传写之讹文；入商宅殷，辨国邑之殊号。至于諏日卜牲

之典，王宾有奭之名，樛燎埋沉之用，牛羊犬豕之数，损益之事，羌难问于周京；文献之传，夙无征于商邑。凡诸放逸，尽在敷陈，馭烛龙而照幽都，拊彗星而扫荒翳，以视安国之所隶定，广微之所撰次者，事之难易，功之多寡，区以别矣。是知效灵者地，复开宛委之藏；弘道惟人，终伫召陵之说。后有作者，视此知津。甲寅冬。

（作于1914年，收入《观堂集林》卷二十二）

《金文编》序

孔子曰：“多闻阙疑。”又曰：“君子于其所不知，盖阙如也。”许叔重撰《说文解字》，窃取此义，于文字之形音义有所不知者，皆注云“阙”。至晋荀勖等写定《穆天子传》，于古文之不可识者，但如其字以隶写之，犹此志也。宋刘原父、杨南仲辈释古彝器，亦用此法。自王楚、王隽、薛尚功之书出，每器必有释文，虽字之决不可识者，亦必附会穿凿以释之，甚失古人阙疑之旨，近时阮文达、吴荷屋、吴子苏诸家书亦仍其例，惟吴清卿中丞之《恒轩所见所藏吉金录》始专摩款识，不附释文。又中丞撰《说文古籀补》，别以字之不可识者为附录一篇，乃有合于《说文》注“阙”之例。今古文日出，古文字之学亦日进，中丞书而补其阙遗、匡其违失者，亦兹学之缺典也。

癸亥冬日，东莞容君希白出所著《金文编》相示，其书祖述中丞，而补正中丞书处甚多，是能用中丞之法而光大之者。余案：“阙疑”之说出于孔子，盖为一切学问言。独于小学，许叔重一用之，荀勖辈再用之，杨南仲三用之，近时吴中丞又用之。今日小学家如罗叔言参事考甲骨文，别撰《殷虚文字待问编》一卷，亦用此法。而希白是编与参事弟子商锡永《殷虚文字类编》用之为犹严。至于他学，无在而不可用此法。古经中若《易》若《书》，其难解盖不下于古文字，

而古来治之者皆章疏句释，与王、薛诸氏之释彝器款识同。余尝欲撰《尚书注》，尽阙其不可解字者，而但取其可解者著之，以自附于孔氏“阙疑之义”。荏苒数年，未遑从事。希白尚有意乎？

甲子夏五，书于京师履道坊北之永观堂。

（作于1924年5、6月间，收入《观堂别集》卷四）

《流沙坠简》序

光绪戊申，英人斯坦因博士访古于我新疆、甘肃，得汉晋木简千余以归，法国沙畹博士为之考释。越五年，癸丑岁暮，乃印行于伦敦。未出版，沙氏即以手校之本，寄上虞罗叔言参事。参事复与余重行考订，握槊逾月，粗具条理，乃略考简牍出土之地，弁诸篇首，以谗读是书者。

案古简所出，厥地凡三：一为敦煌迤北之长城，二为罗布淖尔北之古城，其三则和阗东北之尼雅城，及马咱托拉、拔拉滑史德三地也。敦煌所出，皆两汉之物；出罗布淖尔北者，其物大抵上自魏末，迄于前凉；其出和阗旁三地者，都不过二十余简，又皆无年代可考；然其最古者犹当为后汉遗物，其近者亦当在隋唐之际也。今略考诸地占代之情状，而阙其不可知者，世之君子，以览观焉。

汉代简牍出于敦煌之北，其地当北纬四十度，自东经（据英国固林威志经度）九十三度十分至九十五度二十分之间；出土之地，东西绵亘一度有余，斯氏以此为汉之长城，其说是也。案秦之长城，西迄临洮；及汉武帝时，匈奴浑邪王降汉，以其地为武威、酒泉郡（元狩三年），后又分置张掖、敦煌郡（元鼎六年），始筑令居以西，列四郡、据两关焉。此汉代筑城事之见于史者，不言其迄于何地也。其见于后人纪载者，则法显《佛国记》云：“敦煌有塞，东西可八十里，南北四十里。”《晋书·凉武昭王传》云：“玄盛乃修敦煌旧塞东西二围（“东

西”疑“东北”之讹），以防北虏之患；筑敦煌旧塞西南二围，以威南虏。”案唐《沙州图经》，则“沙州有古塞城、古长城二址。塞城周回州境，东在城东四十五里，西在城西十五里，南在州城南七里，北在州城北五里。古长城则在州北六十六里，东至阶亭烽一百八十里，入瓜州常乐县界；西至曲泽烽二百一十二里，正西入碛，接石城界”云云。李嵩所修，有东西南北四围，当即《图经》之古塞城。法显所见，仅有纵横二围，其东西行者，或即《图经》之古长城，而里数颇短。盖城在晋末当已颓废，而《图经》所纪东西三百里者，则穷其废址者也。此城遗址，《图经》谓在州北六十三里，今木简出土之地，正直其所，实唐沙州，《图经》所谓古长城也。前汉时敦煌郡所置三都尉，皆治其所。都尉之下，又各置候官。由西而东，则首玉门都尉下之大煎都候官、玉门候官（皆在汉龙勒县境），次则中部都尉所属平望候官、步广候官（汉敦煌县境），又东则宜禾都尉所属各候官；（汉效谷、广至二县境。以上说均见本书《屯戍丛残·烽燧类考释》中及附录烽燧图表。）又东入酒泉郡，则有酒泉西部都尉所治之西部障，北部都尉所治之偃泉障；又东北入张掖郡，则有张掖都尉所治之遮虏障。疑皆沿长城置之。今日酒泉、张掖以北，长城遗址之有无，虽不可知，然以当日之建置之，固宜如是也。今斯氏所探得者，敦煌迤北之长城，当《汉志》敦煌、龙勒二县之北境，尚未东及广至界。汉时简牍即出于此，实汉时屯戍之所，又由中原通西域之孔道也。

长城之说既定，玉门关之方位亦可由此决。玉门一关，《汉志》系于敦煌郡龙勒县境下。嗣是《续汉书·郡国志》及《括地志》、《元和郡县志》、两《唐书·地理志》、《太平寰宇记》、《舆地广记》，以至近代官私著述，亦皆谓汉之玉门关在今敦煌西北。惟《史记·大宛列传》云：“太初二年，贰师将军李广利伐大宛，还至敦煌，请罢兵，益发而复往。天子闻之大怒，而使使遮玉门曰：‘军有敢入者辄斩之！’贰师恐，因留敦煌。”沙畹博士据此以为太初二年前之玉门关，尚在敦煌之东；其徙敦煌西北，则为后日之事。其说是也。案《汉志》“酒泉郡”有玉门县，颜师古注引阚骠《十三州志》，谓“汉罢玉门关屯，徙其人于

此”。余疑玉门一县，正当酒泉出敦煌之孔道，太初以前之玉门关，当置于此。阨阨徙屯之说，未必确也。嗣后关城虽徙，而县名尚仍其故，虽中更废置，迄于今日，尚名玉门，故古人有误以玉门县为玉门关者。后晋高居海《使于阗记》云：“至肃州后渡金河，西百里出天门关，又西百里出玉门关。”高氏所谓玉门关，实即自汉迄今之玉门县也。（唐之玉门军亦置于此，而玉门关则移于瓜州境。《元和郡县志》云：“玉门关在瓜州晋昌县西二里。”而以在寿昌县西北者为玉门故关，则唐之玉门关复徙而东矣。）汉时西徙之关，则《括地志》始记其距龙勒之方向、道里曰：玉门关在县（汉之龙勒，在唐为寿昌县）西北一百十八里（《史记·大宛传》正义引）。《旧唐书·地理志》、《元和志》、《寰宇记》、《舆地广记》均袭其文。近秀水陶氏《辛卯侍行记》，记汉玉门、阳关道路，谓“自敦煌西北行六十里之大方盘城，为汉玉门关故地”。又谓“西七十里有地名西湖，有边墙遗址，及烽墩数十所”。斯氏亦于此发见关城二所，一在东经九十四度以西之小盐湖，一在东经九十三度三十分，相距二十余分，与大方盘城及西湖相去七十里之说相近。然则当九十四度稍西者，殆即陶《记》之大方盘城，当九十三度三十分者，殆即陶氏所谓西湖耶？沙畹博士疑九十四度稍西之废址，为太初以前之玉门关；而在其西者，乃其后徙处。余谓太初以前玉门关，当在酒泉郡玉门县。如在东经九十四度、北纬四十度间，则仍在敦煌西北，与《史记·大宛传》文不合。而太初以后之玉门关，以《括地志》所记方位、道里言之，则在唐寿昌县西北百一十八里。今自敦煌西南行一百四十里，有巴彦布喇泛，陶氏以为唐寿昌县故址；自此西北百一十八里迄于故塞，则适在东经九十四度、北纬四十度之交，则当九十四度稍西之废址，实为太初以后之玉门关；而当九十三度三十分者，当为玉门以西之他障塞。盖汉武伐大宛后，西至盐泽，往往起亭。又据《沙州图经》，则古长城遗址且西入大碛中，则玉门以西，亦当为汉时屯戍之所，未足据以为关城之证也。故博士二说之中，余取其一。但其地为《汉志》龙勒县之玉门关，而非《史记·大宛传》之玉门，则可信也。其西徙之年，史书不纪。今据斯氏所得木简，则有武帝太始三年，玉门都尉护众文书（《屯戍丛残》

第一叶)，其时关城当已西徙于此，上距太初二年不过十载，是其西徙必在李广利克大宛之后（太初四年），西起亭至盐泽之时也。又汉及新莽时，玉门都尉所有版籍，皆出于此，可为《汉志》玉门关之铁证，不独与古书所纪一一吻合而已。

至魏、晋木简残纸，则出于罗布淖尔润泽北之古城稍西，于东经九十度当北纬四十度三十一分之地。光绪庚子，俄人希亭始至此地，颇获古书。后德人喀尔亨利及孔拉第二氏，据其所得遗书，定此城为古楼兰之虚。沙畹博士考证斯坦因博士所得遗物，亦从其说。余由斯氏所得简牍，及日本橘瑞超氏于此所得之西域长史李柏二书，知此地决非古楼兰。其地当前凉之世，实名海头，而《汉书·西域传》及《魏略·西戎传》之居庐仓，《水经·河水注》之龙城，皆是地也。何以知其非古楼兰也？曰：斯氏所得简牍中，其中言楼兰者凡三：一曰：“帐下督薛明言。”谨按文书“前至楼兰□还守堤兵”（本书《屯戍丛残》第三叶）。此为本地部将奉使至楼兰后所上之文书，盖不待言。其二曰：“八月廿八日，楼兰白，疏恇惶恐白。”（本书《简牍遗文》第四叶）其三曰：“楼兰□白。”（同上）而细观他书疏之例，则或云“十月四日，具书焉耆元顿首”（同上）；或云“敦煌具书畔毗再拜”（同上第五叶），皆于姓名前著具书之地。以此推之，则所云“楼兰白、疏恇惶恐白”者，必为自楼兰所致之疏；其书既自楼兰来，则所抵之地不得为楼兰矣。此遗物中之一确证也。更求之地理上之证据，亦正不乏。《水经·河水注》云：“河水东径墨山国南，又东径注宾城南，又东径楼兰城而东注。河水又东径于渤海，即《经》所谓蒲昌海也。”云云。案河水者，今之宽车河或塔里木河；渤海与蒲昌海者，今之罗布淖尔也。则楼兰一城，当在塔里木河入罗布淖尔处之西北，亦即在淖尔西北隅，此城则在淖尔东北隅。此其不合者一也。古楼兰国，自昭帝元凤四年徙居罗布淖尔西南之鄯善后，国号虽改，而城名尚存。《后汉书·班勇传》：“议遣西域长史将五百人屯楼兰，西当焉耆、龟兹径路，南强鄯善、于阗心胆，北扞匈奴，东近敦煌。”《杨终传》亦言“远屯伊吾、楼兰、车师、戊己”，《魏略》言“过龙堆到故楼兰”，皆谓罗布淖尔西北之楼兰城，故

东方人之呼淖尔也，曰渤泽、曰盐泽、曰蒲昌海；而自西方来者，则呼曰牢兰海。《水经·河水注》引释氏《西域记》“南河自于阗于东北三千里至鄯善，入牢兰海”是也。古牢、楼同音，《士丧礼》“牢中”郑注：“牢读为楼。”盖自西方来，必先经楼兰城而后至罗布淖尔，故名此淖尔曰牢兰海，《史记》正义引《括地志》作穿兰海，字之误也。）此又楼兰在淖尔西北之一证。此其不合二也。故曰：希、斯二氏所发现淖尔东北之古城，决非古楼兰也。然则其名可得而言之欤？曰：由橘氏所得李柏二书观之，此地当前凉之地，实名海头。李书二纸，其中所言之事同，所署之月日同，所遣之使者同，实一书之二草稿，可决其为此城中所书，而非来自他处者也。其一书曰：“今奉台使来西，月二日到此。”“此”字旁注“海头”二字。其二曰：“诏家见遣使来慰劳诸国，月二日来到海头。”或云“此”，或云“海头”，则此地在前凉时固名海头。海头之名，诸史未见，当以居蒲昌海东头得名，未必古有此称也。求古籍中与此城相当之地，惟《水经》之龙城足当之。《水经·河水注》：“蒲昌海水积鄯善之西北，龙城之东南。龙城故姜赖之墟，胡之大国也。蒲昌海溢，荡覆其国，城基尚存而至大，晨发西门，莫达东门。”云云。其言颇夸大难信，然其所记龙城方位，正与此城相合。又据其所云姜赖之墟，（郦注：“此事本《凉州异物志》。”《太平御览》八百六十五引《异物志》云：“姜赖之墟，今称龙城。恒溪无道，以感天廷，上帝震怒，溢海荡倾，刚卤千里。蒺藜之形，其下有盐累棋而生。”原注：“姜赖，胡国名也。”郦注櫟括其事。）可以知此城汉时之名焉。按各史《西域传》，绝不闻有姜赖国，惟汉魏时，由玉门出蒲昌海孔道以达楼兰、龟兹，中间有居庐仓一地。姜居、赖庐，皆一声之转，准以地望，亦无不合。何以言之？《汉书·西域传》：乌孙乌就屠“袭杀狂王，自立为昆弥。汉遣破羌将军辛武贤将兵万五千人至敦煌，遣使者案行表，穿卑鞞侯井以西；欲通渠转谷，积居庐仓以讨之”。孟康曰：卑鞞侯井，“大井六通渠也，下（泉）流涌出，在白龙堆东土山下”。夫井之下流在白龙堆东，而居庐仓则在井西，其地望正与此城合。《魏略·西戎传》（《魏志·乌丸传》注引）云：“从玉门关西出，发都护井，（此都护井，当即《汉志》之卑鞞侯井。）

回三陇沙北头，经居庐仓，从沙西井转西北过龙堆，到故楼兰，转西诣龟兹，为西域中道。”案今敦煌塞外大沙碛，古人或总称之曰白龙堆，《汉书·地理志》“敦煌郡”下云：正西关外有白龙堆沙。《西域传》云：楼兰当白龙堆。孟康言：卑鞞侯井在白龙堆东土山下。是敦煌以西、楼兰以东之沙碛，皆谓之白龙堆也。）或总名之曰三陇沙；《广志》：“流沙在玉门关外，东西二千里、南北数百里，有断石曰‘三陇’。”则似以三陇沙为沙碛总名也。）而《魏略》之文“殊为分晓，其在东南者谓之曰三陇沙，而在西北者则专有白龙堆之名。”今此城适在大沙碛之中间，又当玉门、楼兰间之孔道，与《魏略》之居庐仓，地望正合，则其为汉之居庐仓无疑。又观《魏略》、《水经注》所纪蒲昌海北岸之地，仅有二城：其在西者，二书均谓之楼兰；则其在东者，舍居庐、姜赖将奚属矣？然则此城之称，曰居庐、曰姜赖，乃汉时之旧名；曰海头，则魏晋以后之新名；而龙城则又西域人所呼之异名也。（《水经注》所纪出《凉州异物志》，疑亦用释氏《西域记》。观“晨发西门，莫达东门”二语，可知为西方人所记。即令为《异物志》语，恐亦本之西域贾胡也。）此地自魏晋以后，为西域长史治所，亦有数证：橘氏所得李柏二书，既明示此事；斯氏于此所得简牍中，有书函之检署，曰：因王督致西域长史张君坐前，元言疏（《简牍遗文》第一叶）。又有出纳簿书，上署□西域长史文书事□中阕□（《屯戍丛残》第十一叶）。一为抵长史之书，一则著长史之属，则西域长史曾驻此地，盖无可疑。此二简皆无年月，不能定其为魏晋及前凉之物，然参考之，则魏晋间已置西域长史于此，不自前凉始矣。按《后汉书·西域传》：“西域长史实屯柳中，以行都护之事。”（后汉之初亦放西京之制，以都护统西域，未几而罢。后班超以将兵长史平定西域，遂为都护，未几复罢。嗣是索班以行敦煌长史，出屯伊吾。索班没后，班勇建议遣西域长史屯楼兰。延光三年，卒以勇为西域长史，出屯柳中，不复置都护。自是长史遂摄行都护事矣。）故《汉书》纪西域诸国道里，以都护治所乌垒城为据，而《后汉书》所纪，则以长史所治柳中为据。逮汉末中原多事，不遑远略，敦煌旷无太守且二十载（《魏志·仓慈传》），则柳中之屯与长史之官，必废于是时矣。魏黄初元年，始置凉州刺

史（《张既传》），并以伊奉为敦煌太守（《阎温传》）。三年，鄯善、龟兹、于阗各遣使贡献，西域遂通，置戊己校尉（《文帝纪》），以行敦煌长史张恭为之（《阎温传》）。而西域长史之置，不见于《纪》、《传》，惟《仓慈传》言：“慈太和中迁敦煌太守，数年卒官。西域诸胡闻慈死，其会聚于戊己校尉及长史治下发哀。”“长吏”二字，语颇含混，后汉以来，西域除西域长史、戊己校尉外，别无他长吏，魏当仍之，则“长吏”二字，必“长史”之讹也。又据斯氏所得一简云：“西域长史承移今初除，月廿三日当上道。从上邦至天水。”以简中所记地名考之，实为自魏至晋太康七年间之物（见《屯戍丛残考释》）。恐西域长史一官，自黄初以来，即与戊己校尉同置，惟其所治之地，不远屯柳中而近据海头。盖魏晋间中国威力已不如两汉盛时，故近治海头，与边郡相依倚，此又时势所必然者矣。至前凉时，西域长史之官始见于史（《晋书·张骏传》），而《魏书·张骏传》则又称为西域都护。《传》言：“骏分敦煌、晋昌、高昌三郡，西域都护、戊己校尉、玉门大护军三营为沙州，以西胡校尉杨宣为刺史。”（《晋书·地理志》亦引此文，错乱不可读。）按张骏时，西域有长史，无都护，“都护”二字必“长史”之误，或以其职掌相同而互称之。（《晋书·刘曜载记》：曜“使其大鸿胪田崧署张茂为凉州牧”，“领西域大都护，护氏羌校尉、凉王”。则西域大都护，乃凉州牧兼官，犹后此凉州牧之恒领西胡校尉也。）斯氏于此地所得一简云：“今遣大侯究犁与牛诣营下受试。”（《屯戍丛残》第三叶）称长史所居为营下。又斯氏于尼雅北古城所得木简，有西域长史营写鸿胪书语（本书《补遗》）。此又《魏书·张骏传》之三营，其一当为西域长史之证也。此三营者，戊己校尉屯高昌，《晋书·张骏传》：“初，戊己校尉赵贞不附于骏，至是，骏击禽之，以其地为高昌郡。”玉门大护军屯玉门，而西域长史则屯海头，以成鼎足之势，则自魏晋迄凉，海头为西域重地，盖不待言。张氏以后，吕光、李嵩及沮渠蒙逊父子迭有其地。后魏真君之际，沮渠无讳兄弟南并鄯善，北取高昌，此城居二国之间，犹当为一重镇。逮魏灭鄯善、蠕蠕，据高昌，沮渠氏亡，此城当由是荒废。作《凉州异物志》者，乃有“海水荡覆”之说，而酈氏注《水经》用之。顾周、隋以前，磧道未闭，往

来西域者，尚取道于此，故郾氏犹能言其大略。然倘非希、斯诸氏之探索，殆不能知为古代西域之重地矣。

其余木简，出于和阗所属尼雅城北及马咱托喇、拔拉滑史德三地者，其数颇少。尼雅废墟，斯氏以为古之精绝国。按今官书，尼雅距和阗七百十里，与《汉书·西域传》、《水经·河水注》所纪精绝去于阗道里数合，而与所纪他国去于阗之方向、道里皆不合，则斯氏说是也。《后汉书·西域传》言，光武时，“莎车王贤诛灭诸国”，贤死（明帝永平四年）之后，遂更相攻伐，小宛、精绝、戎卢、且末为鄯善所并，故范书无精绝国传。今尼雅所出木简十余，隶书精妙，似汉末人书迹，必在永平以后。所署之人，曰王，曰大王，曰且末夫人（盖且末王女为精绝王夫人者），盖后汉中叶以后，且末、精绝仍离鄯善而自立也。

考释既竟，爰序其出土之地，并其关于史事之荦荦大者如右。其戎役情状与言制度名物者，并具考释中，兹不赘云。甲寅正月。

译本《琵琶记》序

欲知古人，必先论其世；欲知后代，必先求诸古；欲知一国之文学，非知其国古今之情状学术不可也。近二百年来，瀛海大通，欧洲之人讲求我国故者亦夥矣，而真知我国文学者盖鲜。则岂不以道德风俗之悬殊，而所知所感亦因之而异欤？抑无形之情感固较有形之事物为难知欤？要之，疆界所存，非徒在语言文字而已。以知之之艰，愈以知夫译之之艰。苟人于其所知于他国者虽博以深，然非老于本国之文学，则外之不能喻于人，内之不能谦诸己，盖兹事之难能久矣。如戏曲之作，于我国文学中为最晚，而其流传于他国也则颇早。法人赫特之译《赵氏孤儿》也，距今百五十年；英人大维斯之译《老生儿》，亦垂百年。嗣是以后，欧利安、拔善诸氏并事翻译，迄于今，元剧之有剧本者，几居三之一焉。余虽未

读其译书，然大维斯于所译《老生儿》序中，谓元剧之曲但以声为主，而不以义为主，盖其所译者，科白而已。夫以元剧之精髓全在曲辞，以科白取元剧，其智去买椽还珠者有几？

日本与我隔裨海，而士大夫能读汉籍者亦往往而有，故译书之事反后于欧人，而其能知我文学，固非欧人所能望也。癸丑夏日，得西村天囚君所译《琵琶记》而读之。南曲之剧，曲多于白，其曲白相生，亦较北曲为甚。故欧人所译北剧，多至三十种，而南戏则未有闻也。君之译此书，其力全注于曲。以余之不敏，未解日本文学，故于君文之趣神味韵，余未能道焉；然以君之邃于汉学，又老于本国之文学，信君之所为，必远出欧人译本之上无疑也。

《玉溪生诗年谱会笺》序

善哉，孟子之言诗也！曰：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”顾意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意不失古人之志乎？此其术孟子亦言之，曰：“诵其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。”是故由其世以知其人，由其人以逆其志，则古诗虽有不能解者，寡矣。汉人传《诗》皆用此法，故四家《诗》皆有序。序者，序所以为作者之意也。《毛序》今存，《鲁诗》说之见于刘向所述者，于《诗》事尤为详尽。及北海郑君出，乃专用孟子之法以治《诗》。其于《诗》也，有“谱”有“笺”。谱也者，所以论古人之世也；笺也者，所以逆古人之志也。故其书虽宗毛公，而亦兼采三家，则以论世所得者然也。又《毛诗序》以《小雅》、《十月之交》、《雨无正》、《小曼》、《小宛》四篇为刺幽王作，郑君独据《国语》及《纬候》，以为刺厉王之诗，于“谱”及“笺”并加厘正。尔后王基、王肃、孙毓之徒，申难相承，泊于近世，迄无定论。逮同治间，函皇父敦出于关中，而毛、郑是非乃决于百世之下。（敦

铭云：“函皇父作周嫔、盘、盃、尊器、敦、鼎、自豕鼎、降十又两壘、两壶，周嫔其万年，子子孙孙永宝用。”周嫔犹言周姜，即函皇父之女，归于周，而皇父为作媵器者。《十月之交》“艳妻”，《鲁诗》本作“閼妻”，皆此敦“函”之假借字。函者，其国或氏；嫔者，其姓。而幽王之后则为姜、为妘，均非嫔姓。郑长于毛，即此可证。）信乎，论世之不可以已也。故郑君序《诗谱》曰：“欲知源流清浊之所处，则循其上下而省之；欲知风化芳臭气泽之所及，则旁行而观之。”

治古诗如是，治后世诗亦何独不然？余读吾友张君孟劬《玉溪生年谱》，而益信此法之不可易也。有唐一代，惟玉溪生诗词旨最为微晦，遗山论诗已有“无人作郑笺”之叹。三百年来，治之者近十家，盖未尝不以论世为逆志之具。然唐自大中以后，史失其官，《武宗实录》亦亡于五季，故《新》、《旧》二书，于会昌后事动多疏舛，后世注玉溪诗者，仅求之于二书，宜其于玉溪之志多所扞格也。君独旁蒐远绍，博采唐人文集、说部及金石文字，以正刘、宋二书之失。宋次道之“补亡”，吴廷珍之“纠谬”，君殆兼之，而一寄于此谱。以古书例之，朱、冯诸君之书，齐、鲁、韩、毛之“序”也；君书则郑君之“谱”及“笺”也。其所考定者，固质诸古而无疑；其未及论定者，亦将得其证于百世之下。郑君说《小雅·十月之交》，其已事也。君尝与余论浙东、西学派，谓浙东自梨洲、季野、谢山以迄实斋，其学多长于史；浙西自亭林、定宇，以及分流之皖、鲁诸派，其学多长于经。浙东博通，其失也疏；浙西专精，其失也固。君之学，固自浙西人而渐渍于浙东者。故曩为史，微以史法治经、子二学，四通六辟，多发前人所未发。及为此书，则又旁疏曲证，至纤至悉，而孰知其所用者，仍先秦、两汉治经之家法也。故述孟子、郑君之言以序君书，意亦君之所首肯乎？丁巳六月。

（作于1917年，收入《观堂集林》）

《雪堂校刊群书叙录》序

近世学术之盛，不得不归诸刊书者之功。刊书之家，约分二等：一曰“好事”，二曰“笃古”。若近世吴县之黄、长塘之鲍、虞山之张、金山之钱，可谓好事者矣；若阳湖孙氏、钱唐卢氏，可谓笃古者矣。然此诸氏者，皆生国家全盛之日，物力饶裕，士大夫又崇尚学术，诸氏或席丰厚，或居官师之位，有所凭借，其事业未可云卓绝也。若夫生无妄之世，小雅尽废之后，而以学术之存亡为己任，蒐集之，考订之，流通之，举天下之物不足以易其尚，极天下之至艰，而卒有以达其志，此于古之刊书者未之前闻，始于吾雪堂先生见之。尝譬之为人臣者：当无事之世，事圣明之主，虽有贤者，当官守法而已；至于奇节独行，与宏济之略，往往出于衰乱之世，则以一代兴亡与万世人纪之所系，天固不惜生一二人者以维之也。学术亦然，孙、卢诸氏之于刊书，譬之人臣，当官守法而已；至于神物之出不与世相应，天既出之，固不忍听其存亡，而如先生之奇节宏略乃出于其间，亦以学术存亡之所系等于人纪之存亡，故天不惜生一二人者以维之也。

先生校刊之书，多至数百种，于其殊尤者，皆有叙录。戊午夏日，集为二卷，别行于世。案先生之书，其有功学术最大者，曰《殷虚书契前后编》，曰《流沙坠简》，曰《鸣沙石室古佚书》，及《鸣沙石室古籍丛残》，此四者之一，已足敌孔壁、汲冢之所出。其余所集之古器、古籍，亦皆间世之神物，而大都出于先生之世。顾其初出，举世莫之知，知亦莫之重也。其或重之者，蒐集一二，以供秘玩斯已耳。其欲保存之、流传之者，鉴于事之艰巨，辄中道而废。即有其愿与力矣，而非有博识、毅力如先生者，其书未必能成，成亦未必能多且速。而此间世而出之神物，或有时而毁，是虽出犹不出也。先生独以学术为性命，以此古器、古籍为性命所寄之躯体，思所以寿此躯体者，与常人之视养其口腹无以异。

辛亥以后，流寓海外，鬻长物以自给，而殷虚甲骨与敦煌古简佚书，先后印行。国家与群力之所不能为者，竟以一流人之力成之。他所印书籍，亦略称是。旅食八年，印书之资以巨万计，家无旬月之蓄，而先生安之。自编次、校写、选工、监役，下至装潢之款式、纸墨之料量，诸凌杂烦辱之事，为古学人所不屑为者，而先生亲之。举力之所及，而惟传古之是务。知天生神物，复生先生于是时，固有非偶然者。

《书》有之曰：“功崇惟志，业广惟勤。”先生之功业，可谓崇且广矣！而其志与勤，世殆鲜知之。故书以为之序，使世人知先生所以成就此业者，固天之所启，而非好事者及寻常笃古者所能比也。戊午六月。

（作于1918年，收入《观堂集林》卷二十二）

宋刊《大唐三藏取经诗话》跋

顷于日本内藤博士处，见巾箱本《大唐三藏取经诗话》照片，版心高三寸，宽二寸许，每页十行，每行十五字，阙卷上第一页、卷中二、三两页。卷末书题后有“中瓦子张家印”一行。旧为高山寺藏书，今在东京三浦子爵所。内藤君言东京德富苏峰藏大字本题《大唐三藏取经记》云云，不知与小字本异同何如。（按，中瓦子为南宋临安府街名。瓦子者，倡优、剧场所萃之地也。）《梦粱录》（十九）云：“杭之瓦舍，内外合计有十七处。如清泠桥熙春楼下谓之南瓦子，市南坊北三元楼前谓之中瓦子”云云；又（卷十五）：“铺席门保佑坊前张官人诸史子文籍铺”，其次即为中瓦子，前诸铺，则所为张家张官（人）诸史子文籍铺。此书则不避宋讳，殆台犹当。此书题“中瓦子张家印”，恐即倡家说唱用本，犹为宋、元间所刊行者也。

此书体例，亦与《五代平话》、《宣和遗事》略同，三卷之书，共分十五节，

亦后世小说分章回之祖。其称诗话者，则非宋士大夫间所谓诗话，以其中有诗有话，故得此名。其有词有话者，则谓之词话。《也是园书目》有宋人词话十六种，其目为《灯花婆婆》、《种瓜张老》、《紫罗盖头》、《女报怨》、《风吹轿儿》、《错斩崔宁》、《小亭儿》、《西湖三塔》、《冯玉梅团圆》、《简帖和尚》、《李焕生王陈南》、《小金钱》十二种，不著卷数。其他四种，则为《宣和遗事》四卷（实二卷），《烟粉小说》四卷，《奇闻类记》十卷，《湖海奇闻》二卷。词话二字，非遵王所能杜撰，意原本必题《灯花婆婆词话》、《种瓜张老词话》等，故遵王仍用之。若《宣和遗事》四种，亦当因其体例相似，故附于后耳。《侯鯖录》所载《商调蝶恋花》，于叙事中间以《蝶恋花》词，乃宋人词话之尚存者。此本用诗不用词，故称诗话。皆《梦粱录》、《都城纪略》所谓说话之一种也。书中玄奘取经，均出猴行者之力，实为《西游记》小说所本。又考陶南村《辍耕录》所载院本名目，实为金人之作，中有《唐三藏》一本。《录鬼簿》所载元吴昌龄杂剧亦有《唐三藏西天取经》，其书至国初尚存。钱曾《也是园书目》有吴昌龄《西游记》四卷，曹寅《楝亭书目》有《西游记》六卷，无名氏《传奇汇考》亦有《北西游记》，云“全用北曲，元人作”，盖即昌龄所拟杂剧也。

今金人院本、元人杂剧皆不传，而宋元间所刊话本，尚存于日本，且有大字、小字二种，古书之出，洵有不可思议者乎？

（原刊 1913 年 8 月 20 日《盛京时报》，修订后收入《观堂别集》卷三）

聚珍本戴校《水经注》跋

壬戌春，余于乌程蒋氏传书堂，见《永乐大典》四册，全载《水经注》河水至丹水二十卷之文。因思戴校聚珍板本出于《大典》，乃亟取以校戴本，颇怪戴本胜处全出《大典》本外，而《大典》本胜处戴校未能尽之。疑东原之言不实，

思欲取全、赵二家本一校戴本，未暇也。既而嘉兴沈乙庵先生以明黄省曾刊本，属余录《大典》本异同，则又知《大典》本与黄本相近。先生复劝余一校朱王孙本，以备旧本异同，亦未暇也。癸亥入都，始得朱王孙本，复假江安傅氏所藏宋刊残本十一卷半，孙潜夫手校残本十五卷，校于朱本上。又校得吴琯《古今逸史》本。于是，于明以前旧本沿櫪，得窥崖略。乃复取全、赵二家书，并取赵氏朱笺刊误所引诸家校本，以校戴本，乃更恍然于三四百年诸家厘订之勤。盖《水经注》之有善本，非一人之力也。更正错简，则明有朱王孙，国朝有孙潜夫、黄子鸿、胡东樵。厘订经注，则明有冯开之，国朝有全谢山、赵东潜。据补逸文，则有全、赵二氏。考证史事，则有朱王孙、何义门、沈绎旂。校定文字，则吴、朱、孙、沈、全、赵诸家，皆有不可没之功。戴东原氏成书最后，遂奄有诸家之胜，而其书又最先出，故谓邨书之有善本自戴氏始，可也。

戴氏自刊邨注经，始于乾隆三十七年（见孔荭谷序），而告成则在其身后，所校官本刊于乾隆三十九年。逮五十九年，赵氏书出，戴氏弟子段懋堂氏讶其与戴书同也，于是有致梁曜北二书，疑梁氏兄弟校刊赵书时，以戴改赵。道光甲辰，张石舟（穆）得谢山乡人王履轩（梓材）所传钞全氏七校本，乃谓戴、赵皆袭全氏，而于戴书攻击尤力。至光绪中叶，薛叔耘刊全氏书于宁波，于是戴氏窃书之案，几成定讞。然全校本初刊时，校勘者已谓王梓材重录本往往据戴改全，林晋霞（颐山）尤致不满，至诋为贗造。于是长沙王氏合校本，遂不取全本一字。然薛氏所刊全本，实取诸卢氏、林氏所藏粘缀底本，及殷氏所藏清本，非专据王梓材本，未可以其晚出而疑之也。余曩以《大典》本半部，校戴校聚珍本，始知戴校并不据《大典》本，足证石舟之说。（惟石舟谓《提要》所云，脱简有自数十字至四百余字，此又《大典》绝无之事。今按，卷十八谓水注中脱简一页四百余字，《大典》实有之，张氏此说未谛。）又以孙潜夫校本及全、赵二本校之，知戴氏得见全、赵二家书之说，盖不尽诬。何以知之？赵氏本书，即日梁处素兄弟据戴改之矣，然其朱笺刊误中所引之全说，戴氏何以多与之合也？全氏之书，即曰王履轩据戴改之矣，然全校本语及所引赵氏校语，戴氏又何以多与之合

也？夫书籍之据他书校改者，苟所据之原书同，即令十百人校之亦无不同，未足以相袭之证据也。至据旧本校改，则非同见此本不能同用此字。如柳大中本、孙潜夫本，谢山见于扬州马氏者，东潜则见谢山传校本。谓水注中脱简一页，全、赵据柳、孙二本补之，戴氏自言据《大典》补之，今《大典》原本具在，戴氏所补乃不同于《大典》本，而反同于全、赵本，谓非见全、赵之书不可矣。考全氏书未入四库馆，赵氏书之得著录《四库》当在东原身后，（戴校本屡云，此注内之小注，与全氏说同，而赵书《提要》则驳此说，故知此篇非出东原手。）而其书之入四库馆则远在其前。案《浙江采集遗书总目》成于乾隆三十九年，其凡例内载浙江进书凡十二次，前十次所进书目，通编为甲乙至壬癸十集，而第十一、第十二次所进者，则编为闰集。今考赵氏《水经注释》，及沈绎旂《水经注集释订讹》，其目均在戊集中，则必为第十次以前所进书，亦必前乎三十九年矣。而东原入馆，在三十八年之秋；其校《水经注》成，在三十九年之冬，当时必见赵书无疑。

然余疑东原见赵氏书，尚在乾隆戊子（三十五年）修《直隶河渠书》时。东原修此书，实承东潜之后，当时物力丰盛，赵氏《河渠书》稿百三十卷，戴氏《河渠书》稿百十卷，并有数写本。又赵校《水经注》，全氏双韭山房录有二部，则全氏校本，赵氏亦必有之。《水经注》为纂《河渠书》时第一要书，故全、赵二校本，局中必有写本无疑，东原见之，自必在此时矣。至厘定经注，戴氏是否本诸全、赵，殊不易定。据段氏所撰《东原年谱》，自定《水经》一卷，系于乾隆三十年乙酉。段刊《东原文集》、《书水经注后》一篇，亦署乙酉秋八月。此篇虽不见于孔氏刊本，然段氏刊《文集》及《年谱》，均在乾隆壬子（五十七年），其时赵书未出，赵、戴相袭之论未起也，则所署年月，自尚可信。而东原撰官本《提要》，所举厘定经注条例三则，至简至赅，较之全、赵二家说，尤为亲切（全说见五校本题辞，赵说谨附见于《朱笺刊误》卷末），则东原于此事似非全出因袭。且金宇文虚中、蔡正甫明、冯开之已发此论，固不必见全、赵书而始为之也。余颇疑东原既发见此事，遂以鄙书为己一家之学，后见全、赵书与己同，不

以为助，而反以为仇。故于其校定邨书也，为得此书善本计，不能不尽采全、赵之说，而对于其人其书必泯其迹而后快。于是尽以诸本之美，归诸《大典》本，尽掠诸家厘订之功以为己功。其弟子辈过尊其师，复以意气为之辩护，忿戾之气相召，遂来张石舟辈窃书之讥，亦有以自取之也。

东原学问才力，固自横绝一世，然自视过高，骛名亦甚。其一生心力，专注于声音、训诂、名物、象数，而于六经大义，所得颇浅。晚年欲夺朱子之席，乃撰《孟子字义疏证》等书，虽自谓“欲以孔孟之说，还之孔孟；宋儒之说，还之宋儒”，顾其书虽力与程朱异，而亦未尝与孔孟合。其著他书，亦往往述其所自得，而不肯言其所自出。其平生学术，出于江慎修，故其古韵之学，根于等韵，象数之学，根于西法，与江氏同，而不肯公言等韵、西法，与江氏异。其于江氏，亦未尝笃在三之谊，但呼之曰“婺源老儒江慎修”而已。其治邨书也亦然，黄、胡、全、赵诸家之说，戴氏虽尽取之，而气矜之隆，雅不欲称述诸氏。是固官书体例宜然，然其自刊之本，亦同官本，则不可解也。又戴书简严，例不称引他说，然于《序录》中亦不著一语，则尤不可解也。以视东潜之祖述谢山，谢山之于东潜称道不绝口者，其雅量高致，固无间矣。由此气矜之过，不独厚诬《大典》本，抹杀诸家本。如张石舟之所讥，且有私改《大典》，假托他本之迹。如蒋氏所藏《大典》本，第一卷有涂改四处，《河水一》，“遐记绵邈”，“遐邈”二字，中惟“讠讠”二偏旁系《大典》原本，“段貌”二文，皆系刮补，乃从朱王孙笺。（今官本作“经记绵褊”，当是再改之本。）又“令河不通利”，“令”字《大典》作“今”，乃从全、赵二本，改“今”字下半作“令”。“天魔波旬”，《大典》与诸本同，乃改“天”字首笔作“夭”，以实其校语中“夭妖字通”之说。《河水二》，“自析支以西滨于河首左右居也”，《大典》与诸本同，作“在右居”也，乃从全、赵二本，改“在”字为“左”（全、赵从孙潜夫校）。盖戴校既托诸《大典》本，复虑后人据《大典》以驳之也，乃私改《大典》原本，以实其说。其仅改卷首四处者，当以其不胜改而中止也。此汉人私改兰台漆书之故智，不谓东原乃复为之。又戴氏官本校语，除朱本及所谓近刻外，从未一引他本，独于卷

三十一、卷三十二、卷四十中，五引归有光本。今核此五条，均与全、赵本同，且归氏本久佚，惟赵清常、何义门见之。全氏曾见赵、何校本，于此五条并不著归本如此；孙潜夫传校赵本，其卷四十尚存，亦不言归本有此异同。以东原之厚诬《大典》观之，则所引归本，疑亦伪托也。凡此等学问上可忌可耻之事，东原胥为之而不顾，则皆由气矜之一念误之。至于掩他人之书以为己有，则实非其本意，而其迹则与之相等。

平生尚论古人，雅不欲因学问之事，伤及其人之品格，然东原此书，方法之错误，实与其性格相关，故纵论及之，以为学者戒。当知学问之事，无往而不当用其忠实也。甲子二月。

（收入《观堂集林》卷二十）

第六编

抒：闲雅逸趣

汗德像赞

人之最灵，厥维天官；外以接物，内用反观。
小知闲闲，敝帚是享；群言淆乱，孰正其枉。
大疑潭潭，是粪是除；中道而反，丧其故居。
笃生哲人，凯尼之堡；息彼众喙，示我大道。
观外于空，观内于时；诸果粲然，厥因之随。
凡此数者，知物之式；存于能知，不存于物。
匪言之艰，证之维艰；云霾解驳，秋山巉巉。
赤日中天，烛彼穷阴；丹凤在霄，百鸟皆暗。
谷可如陵，山可为藪；万岁千秋，公名不朽。

光绪二十九年八月

叔本华像赞

人知如轮，大道如轨。东海西海，此心此理。
在昔身毒，群圣所都。《吠陀》之教，施于佛屠。

亦越柏氏，雅典之哲。悼兹众愚，观影于穴。
汗德晚出，独辟肩涂。铸彼现象，出我洪炉。
觥觥先生，集其大成。载厚其址，以筑百城。
刻桷飞甍，俯视星斗。懦夫骇马，流汗却走。
天眼所观，万物一身。搜源去欲，倾海量仁。（但指其学说言）
嗟予冥行，百无一可。欲生之戚，公既诏我。
公虽云亡，公书则存。愿言千复，奉以终身。

题友人三十小像

一

劝君惜取镜中姿，三十光阴隙里驰。四海一身原偶寄，千金三致岂前期。
论才君自轻侪辈，学道余犹半黠痴。差喜平生同一癖，宵深爱诵剑南诗。

二

几看昆池累劫灰，俄惊沧海又楼台。早知世界由心造，无奈悲欢触绪来。
翁埠潮回千顷月，超山雪尽万株梅。卜邻莫忘他年约，同醉中山洒一杯。

咏史二十首

一

回首西陲势渺茫，东迁种族几星霜？何当踏破双芒屐，却向昆仑望故乡。

二

两条云岭摩天出，九曲黄河绕地回。自是当年游牧地，有人曾号伏羲来。

三

僭憎生存起竞争，流传神话使人惊。铜头铁额今安在？始信轩皇苦用兵。

四

澶漫江淮万里春，九黎未格又苗民。即今魑结穷山里，此是江南旧主人。

五

二帝精魂死不孤，嵯峨山陵庙似苍梧。耄年未罢征苗旅，神武如斯旷代无。

六

铜刀岁岁战东欧，石弩年年出挹娄。毕竟中原开化早，已闻镛铁贡梁州。

七

谁向钧天听乐过，秦中自古鬼神多。即今《诅楚文》犹在，才告巫咸又

亚驼。

八

《春秋》谜语苦难诠，历史开山数腐迁。前后固应无此文，一书上下二千年。

九

汉作昆池始见煤，当年赞力信雄哉。于今莫笑胡僧妄，本是洪荒劫后灰。

十

挥戈大启汉山河，武帝雄才世诂多。轻骑今朝绝大漠，楼船明日下牂牁。

十一

惠光东照日炎炎，河陇降王正款边。不是金人先入汉，永平谁证梦中缘？

十二

西域纵横尽百城，张陈远略逊甘英。千秋壮观君知否？黑海东头望大秦。

十三

三方并帝古未有，两贤相厄我所闻。何来洒落樽前语：天下英雄惟使君。

十四

北临洛水拜陵园，奉表迁都大义存。纵使暮年终作贼，江东那更有桓温。

十五

江南天子皆词客，河北诸王尽将才。乍歌乐府《兰陵曲》，又见湘东玉轴灰。

十六

晋阳蜿蜿起飞龙，北面倾心事犬戎。亲出渭桥擒颉利，文皇端不愧英雄。

十七

南海商船来大食，西京袄寺建波斯。远人尽有如归乐，知是唐家全盛时。

十八

五国风光惨不支，崖山波浪浩无涯。当年国势凌迟甚，争怪诸贤唱攘夷。

十九

黑水金山启伯图，长驱远蹶世间无。至今碧眼黄须客，犹自惊魂说拔都。

二十

东海人奴盖世雄，卷舒八道势如风。碧蹄倘得擒渠反，大壑何由起蛭龙。

书古书中故纸

昨夜书中得故纸，今朝随意写新诗。长捐篋底终无恙，比入怀中便足奇。
黯淡谁能知汝恨，沾涂亦自笑余痴。书成付与炉中火，了却人间是与非。

端居

一

端居多暇日，自与尘世疏。处处得幽赏，时时读异书。
高吟惊户牖，清谈霏琼琚。有时作儿戏，距跃绕庭除。
角力不耻北，说隐自忘愚。虽惭云中鹤，终胜辕下驹。
如此复不乐，问君意何如？

二

阳春煦万物，嘉树自敷荣。枳棘茁其旁，既锄还复生。
我生三十载，役役苦不平。如何万物长，自作牺与牲。
安得吾丧我，表里洞澄莹。纤云归大壑，皓月行太清。
不然苍苍者，褫我聪与明。冥然逐嗜欲，如蛾赴寒檠。
何为方寸地，矛戟森纵横？闻道既未得，逐物又未能。
袞袞百年内，持此欲何成？

三

孟夏天气柔，草木日夕长。远山入吾庐，顾影自骀荡。
晴川带芳甸，十里平如掌。时与二三子，披草越林莽。
清旷淡人虑，幽蒨遗世网。归来倚小阁，坐待新月上。
渔火散微星，暮钟发疏响。高谈达夜分，往往入遐想。
咏此聊自娱，亦以示吾党。

游通州湖心亭

扁舟出西郭，言访湖中寺。野鸟困樊笼，奋然思展翅。
入门缘亭坳，尘劳始一憩。方愁亭午热，清风飒然至。
新荷三两翻，葭茭去无际。湖光槛底明，山色尊前坠。
人生苦局促，俯仰多悲悸。山川非吾故，纷然独相媚。
嗟尔不能言，安得同把臂。

五月二十三夜出阊门驱车至觅渡桥

小斋竟日兀营营，忽试霜蹄四马轻。萤火时从风里堕，雉垣偏向电边明。
静中观我原无碍，忙里哦诗却易成。归路不妨冒雷雨，兹游快绝冠平生。

六月二十七日宿硖石

新秋一夜蚊如市，唤起劳人使自思。试问何乡堪着我？欲求大道况多歧。
人生过处惟存悔，知识增时只益疑。欲语此怀谁与共，鼯声四起斗离离。

拼飞

拼飞懒逐九秋雕，孤耿真成八月蛸。偶作山游难尽兴，独寻僧话亦无聊。
欢场只自增萧瑟，人海何由慰寂寥。不有言愁诗句在，闲愁那得暂时消。

来日二首

一

来日滔滔去，去日滔滔去。适然百年内，与此七尺遇。
尔从何处来？行将徂何处？扶服径幽谷，途远日又暮。
雪然一罅开，熹微知天曙。便欲从此逝，荆棘窘余步。
税驾知何所，漫漫就前路。常恐一掷中，失此黄金注。
我力既云痛，哲人倘见度。瞻望弗可及，求之嫌与素。

二

宇宙何寥廓，吾知则有涯。面墙见人影，真面固难知。
籀籀半在水，本末互参池。持刀刻作矢，劲直固无亏。
耳目不足凭，何况胸所思。人生一大梦，未审觉何时。
相逢梦中人，谁为析余疑？吾侪皆肉眼，何用试金篦。

暮春

晨翻书帙鸟无哗，晚步郊原草正芽。院落春深新著燕，池塘雨过乱鸣蛙。
心闲差许观身世，病起初能玩物华。但使猖狂过百岁，不嫌孤负此生涯。

平生

平生苦忆挈卢敖，东过蓬莱浴海涛。何处云中闻犬吠，至今湖畔尚乌号。
人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪。终古众生无度日，世尊只合老尘嚣。

点绛唇

厚地高天，侧身颇觉平生左。小斋如舸，自诩回旋可。
聊复浮生，得此须臾我。乾坤大，霜林独坐，红叶纷纷堕。

蝶恋花

满地霜华浓似雪，人语西风，瘦马嘶残月。一曲阳关浑未彻，车声渐共歌声咽。

换尽天涯芳草色，陌上深深，依旧年时辙。自是浮生无可说，人间第一耽离别。

如梦令

点滴空阶疏雨，迢递严城更鼓。睡浅梦初成，又被东风吹去。无据，无据，斜汉垂垂欲曙。

临江仙

过眼韶华何处也？萧萧又是秋声。极天衰草暮云平，斜阳漏处，一塔枕孤城。

独立荒寒谁语？蓦回头宫阙峥嵘；红墙隔雾未分明，依依残照，独拥最高层。

浣溪沙

草偃云低渐合围，珣弓声急马如飞。笑呼从骑载禽归。

万事不如身手好，一生须惜少年时。那能自首下书帷！

采桑子

高城鼓动兰缸炮，睡也还醒，醉也还醒，忽听孤鸿三两声。

人生只似风前絮，欢也零星，悲也零星，都作连江点点萍。

鹧鸪天

列炬归来酒未醒，六街人静马蹄轻。月中薄雾漫漫白，桥外渔灯点点青。

从醉里，忆平生，可怜心事太峥嵘。更看此夜西楼梦，摘得星辰满袖行。

浣溪沙

月底栖鸦当叶看，推窗跼跼堕枝间。霜高风定独凭栏。
为制新词髭尽断，偶听悲剧泪无端。可怜衣带为谁宽？

满庭芳

水抱孤城，云开远戍，垂柳点点栖鸦。晚潮初落，残日漾平沙。白鸟悠悠自去，汀州外，无限蒹葭。西风起，飞花如雪，冉冉去斜帆。

天涯，还忆旧；香尘随马，明月窥车。渐秋风镜里，暗换年华。纵使长条无恙，重来处，攀折堪嗟。人何许？朱楼一角，寂寞倚残霞。

玉楼春

今年花事垂垂过，明岁花开应更殢！看花终古少年多，只恐少年非属我。
劝君莫厌金晷大，醉倒且拼花底卧。君看今日树头花，不是去年枝上朵。

浣溪沙

山寺微茫背夕曛，鸟飞不到半山昏。上方孤磬定行云。
试上高峰窥皓月，偶开天眼觑红尘。可怜身是眼中人。

青玉案

江南秋色垂垂暮，算幽事，浑无数。日日沧浪亭畔路。西风林下，夕阳水际，独自寻诗去。

可怜愁与闲俱赴，待把尘劳截愁住。灯影幢幢天欲曙。闲中心事，忙中情味，并入西楼雨。

减字花木兰

皋兰被径，月底栏杆闲独凭。修竹娟娟，风里时闻响佩环。
蓦然深省，起踏中庭千个影。依旧人间，一梦钧天只惘然。

浣溪沙

舟逐清溪弯复弯，垂杨开处见青山。毵毵绿发覆烟鬟。
夹岸莺花迟日里，归船箫鼓夕阳间。一生难得是春闲。

蝶恋花

连岭去天知几尺？岭上秦关，关上元时阙。谁信京华尘里客，独来绝塞看明月。

如此高寒真欲绝，眼底千山，一半溶溶白。小立西风吹素帟，人间几度生华发？

鹧鸪天

楼外秋千索尚悬，霜高素月慢流天。倾残玉碗难成醉，滴尽铜壶不解眠。
人寂寂，夜厌厌，北窗情味似枯禅。不缘此夜金闺梦，那信人间尚少年！

点绛唇

波逐流云，棹歌袅袅凌波去，数声和橹，远入蒹葭浦。
落日中流，几点闲鸥鹭，低飞处，菰蒲无数，瑟瑟风前语。

蝶恋花

春到临春花正妩，迟日阑干，蜂蝶飞无数。谁遣一春抛却去？马蹄日日章台路。

几度寻春春不遇，不见春来，那识春归处？斜阳晚风杨柳渚，马头何处无飞絮。

少年游

垂杨门外，疏灯影里，上马帽檐斜。紫陌霜浓，青松月冷，炬火散林鸦。
酒醒起看西窗上，翠竹影交加。跌宕歌词，纵横书卷，不与遣年华。

浣溪沙

天末同云黯四垂，失行孤雁逆风飞。江湖寥落尔安归？
陌上金丸看落羽，闺中素手试调羹。今宵欢宴胜平时。

蝶恋花

昨夜梦中多少恨。细马香车，两两行相近。对面似怜人瘦损，众中不惜辜
帷问。

陌上轻雷听隐辚。梦里难从，觉后那堪讯？蜡泪窗前堆一寸，人间只有相
思分。

蝶恋花

百尺朱楼临大道。楼外轻雷，不间昏和晓。独倚阑干人窈窕，闲中数尽行
人小。

一霎车尘生树杪。陌上楼头，都向尘中老。薄晚西风吹雨到，明朝又是伤
流潦。

人月圆·梅

天公应自嫌寥落，随意著幽花。月中霜里，数枝临水，水底横斜。

萧然四顾，疏林远渚，寂寞天涯。一声鹤唳，殷勤唤起，大地清华。

此君轩记

竹之为物，草木中之有特操者与？群居而不倚，虚中而多节，可折而不可曲，凌寒暑而不渝其色。至于烟晨雨夕，枝梢空而叶成滴，含风弄月，形态百变。自谓川淇澳千亩之园，以至小庭幽榭三竿两竿，皆使人观之，其胸廓然而高，渊然而深，泠然而清，挹之而无穷，玩之而不可衰也。其超世之致，与不可屈之节，与君子为近，是以君子取焉。

古之君子，其为道也盖不同，而其所以同者，则在超世之致，与不可屈之节而已。其观物也，见夫类是者而乐焉；其创物也，达夫如是者而后谦焉。如屈子之于香草，渊明之于菊，王子猷之于竹，玩赏之不足而咏叹之，咏叹之不足而斯物遂若为斯人之所专有。是岂徒有托而然哉？其于此数者，必有以相契于意言之表也。善画竹者亦然，彼独有见于其原，而直以其胸中潇洒之致，劲直之气，一寄之于画。其所写者，即其所观；其所观者，即其所畜者也。物我无间，而道艺为一；与天冥合，而不知其所以然。故古之工画竹者，亦高致直节之士为多，如宋之文与可、苏子瞻，元之吴仲圭是已。观爱竹者之胸，可以知画竹者之胸；知画竹者之胸，则爱画竹者之胸亦可知也已。

日本川口国次郎君，冲澹有识度，善绘事，尤爱墨竹。尝集元吴仲圭，明夏仲昭、文徵仲诸家画竹，为室以奉之，名之曰“此君轩”。其嗜之也至笃，而搜之也至专，非其志节意度符于古君子，亦安能有契于是哉？吾闻川口君之居，在备后之国，三原之城，山海环抱，松竹之所丛生。君优游其间，远眺林木，近观图画，必有有味于余之言者。既属余为轩记，因书以质之；惜不获从君于其间，而日与仲圭、徵仲诸贤游，且与此君游也。壬子九月。

（作于1912年9月，收入《观堂集林》）

墨妙亭记

昔宋孙莘老守湖州，尝集郡内自汉以来古文遗刻，为“墨妙亭”于府第之北，而东坡先生为之记；元乐善居士顾信，亦集其师松雪翁之书，刻诸其亭之壁，而名之曰“墨妙”；国朝顾湘舟（沅），又集明代诸贤小像墨迹，多至数百通，复以“墨妙”名其亭，于是兹名凡三用矣。湖郡遗刻，今无片石存者；松雪翁之书，世多有之，而顾氏所刻者尽亡；独湘舟所集古人小像，刻于吴中沧浪亭者，岿然尚存，其墨迹虽更兵燹，然其中烜赫者百余通，今归于日本久野元吉君。君又益以国朝名人墨迹，为亭储之，仍从其旧主人之所以名之者，而属余为之记。

昔东坡之记是亭也，假客之言，谓：“有物必归于尽”，“虽金石之坚，俄而变坏。至于功名、文章，其传世垂后，犹为差久。今乃以此托于彼，是久存者反求助于速坏”。以此致疑于莘老，而自以“知命者必尽人事”释之。今湖州石刻，与亭俱亡，而“墨妙亭”之名，反藉东坡之文以传，则东坡之言信矣。夫古之有德行、政事、学问、文章者，固不藉金石翰墨以为重；苟非其人，则其金石翰墨虽存，仅足为学者考古之资，其流传之途固已隘，而其入于人心者固已浅矣。若

是者，世固亦听其存亡，而反乐取夫德行、政事、学问、文章，其力自足以传后者之金石翰墨而宝之。何者？彼之志节度量，固与世绝殊，故其发于金石翰墨者，不因其人，亦足以自存于天壤，况其德行、政事、学问、文章，又足以垂世而行远也！

久野君之所储，其人皆足以自传；其发诸翰墨者，亦皆焕乎其有文，渊乎其有味，使人得窥其树立之所以然，与夫载籍之所不能纪。虽所托者无金石之坚，吾知其精神意度，必百世不可磨灭，宜君之构斯亭以奉之也。抑乐善居士所汇刻者，松雪一人之书耳；莘老所集者稍广，亦止吴兴一郡。湘舟之藏，殆网罗有明一代之名迹，而君复以国朝人益之。以两朝人之墨迹，萃于斯亭，君之嗜古，固前无孙、顾。余也不肖，乃从东坡之后为君记斯亭，故略广东坡之意，以为君之所为，非徒尽人事而已。壬子九月。

（作于1912年9月，收入《观堂集林》）

二田画廐记

日本备后三原城，有好古之士三：曰川口国次郎，曰久野元吉，曰隅田吉卫。三君者，相得也，余皆得与之游。川口君之所居，有此君轩，久野君有墨妙亭，余皆记之矣。既而隅田君以书来，曰：“余有二田画廐者，以沈石田、恽南田之画名焉。君于二君之居既有文，请为我记之。”则应之曰：“诺。”

夫绘画之可贵者，非以其所绘之物也，必有我焉以寄于物之中。故自其外而观之，则山水、云树、竹石、花草，无往而非物也；自其内而观之，则子久也，仲圭也，元镇也，叔明也，吾见之于墙而闻其髣髴矣。且子久不能为仲圭，仲圭不能为元镇，元镇、叔明不能为子久、仲圭，则以子久之我，非仲圭之我，而仲圭、元镇、叔明三人者，亦各自有其我故也。画之高下，视其我之高下；一人之

画之高下，又视其一时之我之高下。隅田君主于画，其知此矣。

夫二田之画，至不相类也。石田之苍古，南田之秀润，皆其所谓我而不能相为者也。石田之画，苍蔚沉厚，得气之夏，其所写者，虽小草拳石，而有土厚水深之势。南田之画，融和骀荡，得气之春，其所写者，虽枯木断流，而皆有苏生旁出之意。此其不能相为者也。其于书也亦然。石田之书，瘦硬如黄山谷；南田之书，秀媚如褚登善。而二田之书，又非登善、山谷之书也，彼各有所谓我者在也。不然，如石田者，生全盛之世，康宁好德，俯仰无忤，以老寿终，宜其和平简易，无奇伟之观；南田幼遭国变，至为僮仆，为浮屠，虽返初服，而枯槁以终，上有雍端之亲，下有敬通之妇，宜其忧伤憔悴，无乐生之意。而其发于书画者如此，岂非所谓真我者得之于天，不以境遇易欤？二田之画，绝不相类，而君乃合而珍弃之，是必有见于其我之高且大者，而不以其迹也。故书以谥君，并质之川口、久野二君，以为何如也？壬子十月。

（作于1912年10月，收入《观堂集林》）

传书堂记

乌程蒋孟蘋学部落其藏书之室，颜之曰“传书堂”，盖其先德书箴先生书室之旧额也。初，道咸之间，西吴藏书家数蒋氏。书箴先生尊人子昼先生与季父季卿先生，以兄弟相师友，专攻小学，兼精雠校，大江以南，精槧名钞，麋走其门。子昼先生藏书之居曰俪簏馆，曰茹古精舍，季卿先生之居曰求是斋，皆有声吴越间。无何，赭寇乱作，两先生挟其书走海门，而季卿先生旋卒，书之厄于水火盗贼者几大半。比子昼先生歿，先生悉推家产于诸昆弟，而独取书籍二十篋，名其所居曰“传书之堂”，其风尚如此。

孟蘋即先生长子也，幼传家学，能别古书真伪。自官京师，客海上，其足迹

率在南北大都会，其声气好乐，又足以奔走天下。故南北故家，若四明范氏，钱唐汪氏，泰州刘氏，泾县洪氏，贵阳陈氏之藏，流出者多归之。其于先世遗籍，求之尤勤，凡旧籍之有茹古精舍、求是斋图记者，估人恒倍蓰其直，以相要市，孟蘋辄偿之。藏书家知孟蘋者，间得蒋氏故书，亦颇以相赠遗。故孟蘋所得先世遗书，虽经兵火、转徙之后，尚不下百种，然以视其所自搜集者，劣足当其百分之一。顾取先人旧额，以“传书”名其堂。余谓为子孙者，如孟蘋始可谓之能传书矣。

余闻之：百围之木，不生于堂密；寻丈之鱼，不产于潢污。西吴藏书，盖有端绪。自宋初沈东老父子，始以收书知名。南渡后，叶石林退居弁山，复以藏书雄东南。其后若齐斋倪氏、月河莫氏、竹帝沈氏、直斋陈氏、随斋程氏、草窗周氏，藏书多者号十万卷，少者亦三四万卷，视行都蔑如也。有明一代，若茅顺甫之白华楼，沈以安之玩月楼，姚翔卿之玩画斋，并有簿录，犹有陈、程诸氏遗风。国朝自蠡舟董氏、疏雨刘氏、芳茱严氏后，尤不易更仆数；而姚彦侍方伯之咫进斋，陆刚父观察之韶宋楼，实为之殿。光绪之末，陆氏书流出海外，姚氏之藏亦归京师图书馆，浙西文献，为之俄空。而孟蘋与其同里张石铭观察，刘翰怡京卿，崛起丧乱之际，旁搜远绍，蔚为大家。海内言藏书者推南浔，顾或举欧阳公语，谓“物聚于所好，而得于有力之彊”。然当世有力如三家者，无虑百数，而三家独以藏书名，则岂不以石林、直斋诸先哲之遗风所被者远，其源流清浊之所处，风化芳臭气泽之所及，固与他郡殊欤？

一家之泽，犹一乡也。若孟蘋者，生于藏书之乡，又生于藏书之家，其于经籍，心好之而力赴之，固非偶然。是故书有存亡，惟此传书之精神，则历千载而不亡。石林、直斋之藏，久为煨烬，而今有张、刘诸家；茹古精舍、求是斋之书，十不存一，而今有孟蘋。然则蒋氏三世之精神风尚，虽传之百世可也！《诗》云：“貽厥孙谋，以燕翼子。”子重、书箴二先生以之；又云：“昭兹来许，绳其祖武。”孟蘋以之。余既登孟蘋之堂，而览其书，乐其搜讨之勤，而又能道其先人之美也，故书而著之，俾后世知所自焉。壬戌六月。

（作于1922年，收入《观堂集林》）

库书楼记

光宣之间，我中国新出之史料凡四：一曰殷虚之甲骨，二曰汉晋之简牍，三曰六朝及有唐之卷轴，而内阁大库之元明及国朝文书实居其四。顾殷虚甲骨，当其初出世，已视为骨董之一，土人仍岁所掘，率得善价以去，幸无毁弃者。而西垂简牍卷轴，外人至不远数万里，历寒暑、冒艰险以出之，其保藏之法尤备。独内阁文书，除宋元刊写本书籍入京师图书馆外，其余十三年之间，几毁者再，而卒获全者，虽曰人事，盖亦有天意焉。

案内阁典籍厅大库为大楼六间，其中书籍居十之三，案卷居十之七。其书多明文渊阁之遗，其案卷则有列朝之硃谕、敕谕，内外臣工之黄本、题本、奏本，外藩属国之表章，历科殿试之大卷。其他三百年间档册文移往往而在，而元、明遗物亦间出其中。盖今之内阁，自明永乐至于国朝雍正，历两朝十有五帝，实为万几百度从出之地。雍乾以后，政务移于军机处，而内阁尚受其成事。凡政府所奉之朱谕，臣工所缴之敕书、批折，胥奉储于此，盖兼宋时宫中之龙图、天章诸阁，省中之制敕库、班簿房而一之。然三百年来，除舍人省吏循例编目外，学士大夫罕有窥其美富者。宣统元年，大库屋坏，有事缮完，乃暂移于文华殿之两庑。地隘不足容具，露积库垣内者尚半，外廷始稍稍知之。时南皮张文襄公方以大学士、军机大臣管学部事，奏请以阁中所藏四朝书籍，设学部京师图书馆；其案卷，则阁议概以旧档无用，奏请焚毁，已得谕旨矣。适上虞罗叔言参事以学部属官赴内阁参与交割事，见库垣中文籍山积，皆奏准焚毁之物，偶抽一束观之，则管制府干贞督漕时奏折；又取观他束，则文成公阿桂征金川时所奏。皆当时岁终缴进之本，排比月日，具有次第。乃亟请于文襄，罢焚毁之举，而以其物归学部，藏诸国子监之南学；其历科殿试卷，则藏诸学部大堂之后楼。辛壬以后，学

部后楼及南学之藏，又移于午门楼上所谓历史博物馆者。越十年，馆中资费绌，无以给升斗，乃斥其所藏四分之三，以售诸故纸商。其数以麻袋计者九千，以斤计者十有五万，得银币四千元。时辛酉冬日也。

壬戌二月，参事以事至京师，于书肆见洪文襄揭帖，及高丽国王贡物表，识为大库物，因踪迹之，得诸某纸铺，则库藏具在，将毁之以造俗所谓还魂纸者，已载数车赴西山矣。亟三倍其直偿之，称贷京津间，得银万三千元，遂以易之。于是此九千袋十五万斤之文书，卒归于参事。参事将筑库书楼以储之，而属余为之记。余谓此书濒毁者再，而参事再存之，其事不可谓不偶然，固非参事能存之也，国朝祖宗圣德神功之懿，典章制度声名文物之盛，先正舒诤远猷之富，与夫元明以来史事之至蹟至隐，固万万无亡理，天特假手于参事以存之耳！然非笃于好古如参事者，又乌足以与于斯役也？参事夙以收藏雄海内，其天津之嘉乐里第，有殷时甲骨数万枚，古器物数千品，魏晋以降碑志数十石，金石拓本及经籍各数万种，实三古文化学术之渊藪。今者又得此大库之书，宸翰之楼，大云之库，与斯楼鼎峙北海滨。世有张茂先，必将见有庆云休气发于汉津箕斗之间，而三垣十二次无不浴其光景者，何其伟欤！

虽然，参事固不徒以收藏名家者也，其于所得之殷虚文字，固已编之印之、考之释之。其他若《流沙坠简》，若《鸣沙石室古佚书》等，凡数十种，先后继出。传古之功，求之古今人，未见其比。今兹所得，又将以十年之力检校编录，而择其尤重要者次第印行。其事诚至艰且巨，然以前事征之，余信参事之必能办此也；其诸山川重秀，天地再清，举斯楼之藏还之天府，以备石室金匱之储，至千万世，传之无穷，余又信参事之必有乐乎此也。然则斯书之归参事，盖犹非参事之志欤？壬戌七月。

（作于1922年8~9月间，收入《观堂集林》）

[General Information]

书名=王国维 一个人的书房

作者=(清)王国维著

页数=260

SS号=13902259

DX号=

出版日期=2016.01

出版社=中国华侨出版社

封面

书名

版权

前言

目录

第一编 述：诸子学说

老子之学说

孔子之学说

墨子之学说

列子之学说

孟子之学说

荀子之学说

周秦诸子之名学

第二编 讲：西方哲学家传

希腊圣人苏格拉底传

希腊大哲学家柏拉图传

希腊大哲学家雅里大德勒传

德国哲学大家汗德传

德国哲学大家叔本华传

德国文化大改革家尼采传

第三编 品：风骨文章

屈子文学之精神

人间词话（定稿六十四则）

《人间词话》（删稿四十九则）

《人间词话》（附录二十九则）

《人间词话》（拾遗十三则）

宋元戏曲考（节选）

《红楼梦》评论

第四编 写：吾心感言

教育小言十二则

教育小言十则

教育小言十三则

教育小言十则

文学小言

谈艺小言

读书小言

第五编作：序与跋

自序一

自序二

《中国名画集》序

《待时轩仿古鈐印谱》序

周之琦鹤塔铭手迹跋

沈乙庵先生绝笔楹联跋

沈乙庵先生七十寿序

郭春榆宫保七十寿序

《国学丛刊》序

《殷虚书契考释》序

《金文编》序

《流沙坠简》序

译本《琵琶记》序

《玉溪生诗年谱会笺》序

《雪堂校刊群书叙录》序

宋刊《大唐三藏取经诗话》跋

聚珍本戴校《水经注》跋

第六编 抒：闲雅逸趣

汗德像赞

叔本华像赞

题友人三十小像

咏史二十首

书古书中故纸

端居

游通州湖心亭

五月二十三夜出阊门驱车至觅渡桥

六月二十七日宿硖石

拼飞

来日二首

暮春

平生

点绛唇

蝶恋花

如梦令

临江仙

浣溪沙

采桑子

鹧鸪天

浣溪沙

满庭芳
玉楼春
浣溪沙
青玉案
减字花木兰
浣溪沙
蝶恋花
鹧鸪天
点绛唇
蝶恋花
少年游
浣溪沙
蝶恋花
蝶恋花
人月圆·梅
此君轩记
墨妙亭记
二田画廐记
传书堂记
库书楼记